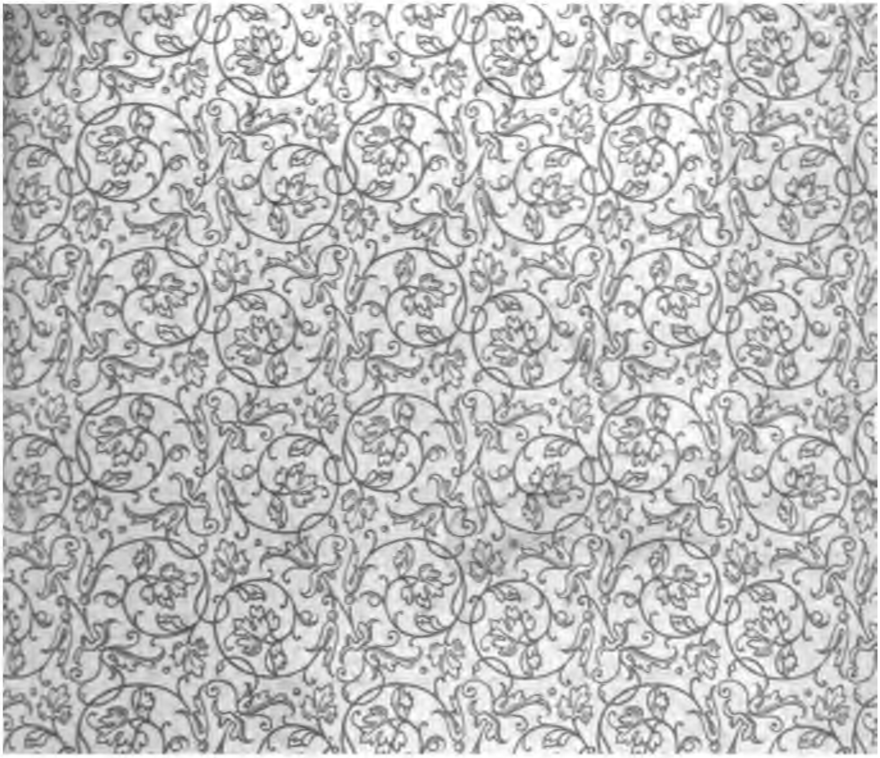


JOURNAL ASIATIQUE

HUITIÈME SÉRIE

TOME IX

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS À L'HISTOIRE, À LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET À LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD, A. BARTH
R. BASSET, BERGAIGNE, CLERMONT-GANNEAU, J. DARMESTETER, J. DERENBOURG
FEER, FOUCAUX, HALÉVY
OPPERT, RENAN, E. SENART, ZOTENBERG, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

HUITIÈME SÉRIE

TOME IX

PARIS

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DE M. LE GARDE DES SCEAUX
À L'IMPRIMERIE NATIONALE

M DCCC LXXXVII

JOURNAL ASIATIQUE.

JANVIER 1887.

FRAGMENTS
D'UN ROMAN D'ALEXANDRE,
EN DIALECTE THÉBAIN,

PAR

M. URBAIN BOURIANT.

Jusqu'à présent les moines coptes ne semblaient guère s'être occupés, dans leurs couvents, d'autre chose que d'affaires religieuses. Les heures qu'ils ne consacraient pas à la prière et aux entretiens pieux, ils les employaient, croyait-on, à copier des ouvrages, dont le contenu touchait toujours de très près à la religion. Qu'il s'agît de traductions de livres bibliques ou d'apocryphes, de copies de sermons, de récits biographiques concernant les anachorètes ou les martyrs, c'était toujours la question religieuse qui était en jeu. On avait bien, il est vrai, retrouvé les fragments d'un manuscrit médical[1] et les débris d'un traité d'alchimie[2]; mais l'alchimie et la méde-

[1] Voir Zoëga, *Catalogus cod. coptic.*

[2] *Zeitschrift für ægyptische Sprache und Alterthumskunde.* Année 1886.

cine rentraient dans la catégorie des connaissances utiles et de première nécessité, qu'un moine était obligé de connaître à l'égal de l'alphabet et de la grammaire. La découverte n'avait donc rien qui dût surprendre : il aurait fallu plutôt s'étonner de la rareté actuelle de ces manuscrits, dont trois ou quatre exemplaires au moins devaient exister dans chaque couvent. La théologie et les sciences pratiques mises à part, on ne rencontrait plus rien, et le domaine de la littérature de l'Égypte chrétienne paraissait avoir été absolument fermé à la fantaisie; on ne pensait même pas qu'il fût possible de découvrir dans une bibliothèque de moines égyptiens un écrit purement romanesque. Aussi, quand je parcourus les deux ou trois mille feuillets de manuscrits thébains achetés à Akhmîm par M. Maspero pour le compte de la Bibliothèque nationale, et dont le dépouillement m'avait été confié, grande fut ma surprise d'y rencontrer, mêlées au fatras théologique, trois minces feuilles de papier contenant quelques épisodes d'un véritable et pur roman, d'un *Roman d'Alexandre.*

Cette trouvaille, si mince qu'elle soit, a cependant son importance. La vie intérieure des couvents de la Thébaïde n'apparaît plus sous le même jour. Bien loin de se renfermer dans l'étude des livres saints, les vénérables moines aimaient parfois à se distraire par la lecture d'ouvrages profanes. Puisque les fragments d'un manuscrit d'*Alexandre* ont été retrouvés, il n'y a aucune raison de ne pas croire

qu'il y en ait eu plusieurs et peut-être beaucoup. Il est probable que, dans les mauvais temps de l'occupation musulmane, une recrudescence nécessaire de la foi en fit disparaître un bon nombre. Les uns furent détruits sans doute et sont à jamais perdus pour nous; d'autres ont été simplement enfouis dans le recoin d'un monastère, d'où ils sortiront quelque jour. Ç'a été le cas pour le *Roman d'Alexandre*, dont trois fragments sont publiés plus loin. D'autres feuillets ont circulé probablement sur le marché d'Akhmîm et sont devenus la propriété de quelque collectionneur américain ou anglais, qui les publiera ou les fera publier, Dieu sait quand! Pour moi, j'ai mis tous mes soins et j'ai usé de tous les moyens possibles pour m'en procurer d'autres feuilles. Je n'ai pu réussir, mais cet insuccès ne saurait m'empêcher d'adresser ici tous mes remerciements à M. Auguste Frenay, agent consulaire de France à Akhmîm, pour le désintéressement avec lequel il m'a secondé dans mes inutiles recherches.

Le roman qui nous occupe est écrit sur de simple papier, mince et lisse, moins solide à beaucoup près que le papier dont se servent aujourd'hui les Coptes et les Arabes. Chaque feuillet mesure en hauteur 18 centimètres et en largeur 125 millimètres; c'est presque le format in-12 carré de la librairie actuelle. La page contient vingt-huit lignes, et la ligne vingt-sept à vingt-neuf lettres d'une écriture petite et écrasée, tracée au courant de la plume et avec une négligence qu'on ne rencontre jamais dans les manu-

scrits thébains sur parchemin. Les lettres elles-mêmes n'ont pas la forme précise et bien déterminée de l'écriture thébaine de la bonne époque : quelques-unes affectent des formes qu'on ne retrouve plus que dans les manuscrits memphitiques modernes, telles que ⲙ (ⲙ), ϥ (ϥ), ce dernier assez facile à confondre avec ⲩ (ⲩ). Du reste on pourra se rendre compte de ces imperfections matérielles de l'écriture, en consultant la planche annexée à cette note, et qui représente une page du *Roman d'Alexandre* (recto du troisième fragment), en grandeur naturelle, reproduite d'après une photographie que je dois à l'obligeance de M. Heymann, photographe au Caire.

Notre manuscrit est en outre criblé de fautes d'orthographe, dont il ne faut pas trop se plaindre, puisqu'elles établissent l'identité de prononciation de ⲇ et de ⲧ [1], de ⲃ et de ϥ [2], de ⲣ et de ⲕ [3] et, pour les voyelles, l'équivalence absolue de l'ⲉ, de l'ⲏ et de l'ⲩ [4], ce qui prouve que notre texte n'est pas de la

[1] ⲚⲆⲒϨⲈ = ⲚⲦⲈⲒϨⲈ, ⲦⲈ = ⲆⲈ, ϢⲀⲚⲦⲈⲔⲆⲒϨⲈ = ϢⲀⲚⲦⲈⲔϮϨⲈ, ⲀⲖⲨⲜⲀⲚⲦⲢⲞⲤ = ⲀⲖⲈⲜⲀⲚⲆⲢⲞⲤ, ⲘⲈⲚⲀⲚⲦⲢⲞⲤ = ⲘⲈⲚⲀⲚⲆⲢⲞⲤ, ⲀⲚⲆⲒⲖⲞⲬⲞⲤ = ⲀⲚϮⲖⲞⲬⲞⲤ, etc.

[2] ⲀⲂⲒ = ⲀϤⲒ, ⲈⲦⲢⲈⲨⲂⲒ = ⲈⲦⲢⲈⲨϤⲒ, etc.

[3] ⲀⲔⲢⲒⲔⲞⲖⲖⲞⲤ écrit pour ⲀⲄⲢⲒⲔⲞⲖⲖⲞⲤ.

[4] ⲚϨⲈⲦⲈϤ = ⲚϨⲎⲦ̄Ϥ, ⲈⲢⲈⲠ = ⲎⲢ̄Ⲡ̄, ⲀⲠⲎ = ⲀⲠⲈ, ⲀⲖⲨⲜⲀⲚⲆⲢⲞϨ = ⲀⲖⲈⲜⲀⲚⲆⲢⲞⲤ, etc. Les variations de la prononciation de l'ⲏ sont infinies. Après s'être prononcé *i*, comme cela est attesté par les mille variantes des manuscrits coptes, puis *e* comme dans nos fragments d'Alexandre, il se prononce aujourd'hui *u* (*u* français), ainsi que me l'a attesté Barsoum effendi Raheb, professeur de langue copte à l'école du patriarchat jacobite au Caire, où maîtres et élèves prononcent le mot ⲠⲢⲞⲪⲎⲦⲎⲤ, *prophutus*.

bonne époque thébaine. Du reste, d'après tous les caractères du manuscrit, qualité du papier, écriture et variantes orthographiques, on est bien forcé de lui assigner une date assez récente et de ne pas le faire remonter plus haut que le xve siècle. Ce n'est qu'à partir de cette époque que le thébain, de plus en plus altéré, commença à disparaître, ne laissant, comme trace de son existence, que des manuscrits où des formes memphitiques se substituant peu à peu aux formes thébaines : ainsi, dans notre roman, les démonstratifs pluriels ⲛⲓ et ⲧⲓ = ϯ ont été substitués aux démonstratifs ⲛⲉⲓ et ⲧⲉⲓ des Thébains. Ces irrégularités seront signalées en note à mesure qu'elles se présenteront.

L'ordre des trois fragments me paraît être assez difficile à déterminer. Ils se rapportent à deux épisodes différents, dont l'un se déroule en Judée probablement, et l'autre sur les confins de la Gédrosie. Chronologiquement, l'expédition de Syrie et d'Égypte, entreprise après la bataille d'Issus, a précédé de beaucoup l'expédition contre l'Inde, et c'est au retour de cette dernière campagne qu'Alexandre traversa la Gédrosie, qu'il n'avait fait qu'effleurer. Le fragment relatif à des faits accomplis en Judée doit donc être classé le premier. Bien qu'il soit dans le plus fâcheux état de mutilation, le nom propre d'Éléazar, qui y est rapporté, nous montre bien que nous avons affaire à quelque personnage juif. Il est dans un état pitoyable. Les sept ou huit dernières lignes de chaque page n'existent plus, de sorte qu'il

est impossible de dire quel est le *recto* ou le *verso*. La pagination ici comme dans les autres fragments est absolument détruite, et les deux faces de la feuille sont souillées en maints endroits de boue et d'ordure, que je n'ai pu faire disparaître.

PREMIER FRAGMENT.

Recto (?)

[ⲁ]ϥⲣ̄ϫⲟⲉⲓⲥ ⲙ̄ⲙⲏϣⲉ ⲁϥⲧ̇ⲣⲉⲩⲙⲟ[ⲩⲧⲉϥ ⲁϥϫⲓ̈]
[ⲙ]ⲉⲛ ϩ̇ⲛϩⲟⲟⲩⲧ ⲁϥⲧⲣⲉⲩⲁϣⲧⲟⲩ [ⲛⲛ̇ϩ]ⲓ
ⲟⲙⲉ ⲇⲉ ⲁⲩⲙⲟⲣⲟⲩ ⲛ̇ⲥⲉⲣⲁⲥⲉⲣ[1] ⲁⲗ[ⲩ]ⲝⲁⲛⲧⲣⲟⲥ
ⲇⲉ ⲁϥⲕⲉⲗⲉⲩⲉ ⲛⲛⲉϥⲙⲏⲏϣ[ⲉ ⲉ]ⲧ[ⲣⲉⲩ]ϩⲙⲟⲟⲥ
ϩⲓ[ⲣⲉ]ⲛ ⲧ̇ⲡⲏⲗⲏ ⲛⲧⲡⲟⲗⲓ̈ⲥ [ⲁⲩⲱ ⲁϥⲣ̄ϫⲟ]ⲉⲓⲥ ⲉⲧⲉⲙ
ⲧ[ⲣⲉ ⲗⲁ]ⲁⲩ ⲃⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲧⲟ[ⲟ]ⲩ ⲧⲉ[2] ⲛⲧⲉⲣⲉϥ
ϣ[ⲱⲡⲉ] ⲡ̇ϩⲉⲗⲗⲟ ⲧⲉ ⲉⲗ[ⲉⲁ]ⲍⲁⲣ ⲁϥⲧⲣⲉⲩⲫⲱ
ⲣⲓ ⲙⲙ[ⲟϥ] ⲛⲟⲩⲫⲱⲣⲓⲥⲙⲁ [ⲛ]ⲛⲉⲣⲣⲟ ⲛ̇ⲃⲁⲓ
ϣⲓⲛⲉ ⲧⲉ ⲉⲧⲉⲙⲙⲁⲁⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲁϥⲇⲓ ϩⲓⲟⲟⲩ[3] ⲕⲁ[4]
ϯϩⲉ ⲟⲩⲛ̄ⲟ̄ⲩ̄ⲃ ⲙⲉⲛ ⲟⲩϩⲁⲧ ⲁ̄ⲩ̄ⲱ̄ ϩⲉⲛⲱ̇ⲛⲉ ⲙ̇
ⲙⲏ[5] ⲉⲩⲥⲟⲧⲉⲡ ⲁⲩϭ[ⲉⲛ]ⲧ[ⲟⲩ ϩⲉ]ⲙ ⲡⲡⲁⲗⲗⲁ
ϯⲟⲛ ⲉⲧⲉⲙⲙⲁⲩ ⲟⲩ[ⲁⲇⲁⲙⲁⲥ] ⲙⲉⲛ ⲟⲩⲧⲱⲡⲁ
ⲇⲓⲟⲛ[6] ⲟ̄ⲩ̄ⲉⲓⲁⲥ̄ⲡ̄ⲓ̄ⲥ̄ [ⲟⲩⲟ]ⲛⲉⲭⲓⲟⲛ[7] ⲟⲩⲁⲭⲁ

[1] Adverbe formé probablement par le redoublement du radical ⲥⲣ (ⲥⲱⲣ, distribuere, spargere; ⲥⲉⲣ, spargi; ⲡⲓⲥⲱⲣ, collectio Peyron) et la préfixion de ⲛ̄.

[2] ⲧⲉ = ⲇⲉ.

[3] ⲁϥⲇⲓ ϩⲓⲟⲟⲩ = ⲁϥϯ ϩⲓⲱⲟⲩ.

[4] ⲕⲁ pour ⲕⲁⲧⲁ.

[5] ⲙⲙⲏ = ⲙⲙⲉ.

[6] ⲧⲱⲡⲁⲇⲓⲟⲛ = ⲧⲟⲡⲁⲍⲓⲟⲛ.

[7] ⲟⲛⲉⲭⲓⲟⲛ = ⲟⲛⲩⲭⲓⲟⲛ.

ⲧⲏⲥ ⲟⲩⲗⲉⲅⲅⲉⲓⲣⲟⲛ[1] ⲟⲩⲭⲣⲩⲥⲟⲗⲓⲛⲑⲟⲥ[2]
ⲟⲩⲭⲣⲩⲥⲟⲡⲗⲁⲥⲱⲥ[3] [ⲟ]ⲩⲁⲙⲏⲑⲓⲥⲧⲱⲥ
ⲡⲱⲛⲉ ⲧⲉ ⲉⲧⲉⲙⲙⲁⲩ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲙⲓⲑⲓⲥⲧⲟⲥ[4]
ⲡⲉ ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲫⲁⲩⲧⲟⲕⲓⲙⲁⲍⲉ[5] [ⲙⲡ]ⲛⲟⲩⲃ
ⲛ̀ϩⲉⲧⲉϥ[6] ⲁⲩϣⲱⲗ ⲇⲉ ⲛ̀ⲛⲁⲗ[ⲙ]ⲓⲧ[ⲏ]ⲥ[7] ⲁⲩ
ⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̀ϩⲉⲧⲉⲥ[8] ⲁϥⲕⲁⲑⲓⲥ[ⲧⲁ] ⲛ̄ⲓ . ⲧ . ⲉ[9]
ⲉⲧⲣⲉϥⲣ̄ϫⲟⲉⲓⲥ ⲉϫⲟⲥ ⲡⲉϫⲉ ⲁⲗⲝ̄[ⲁⲛ]ⲧⲣⲟⲥ
. . . . ⲛⲙⲙⲏⲧⲛ̀ϥ . . . .
. . . . ⲧ . . . .

[1] ⲗⲉⲅⲅⲉⲣⲓⲟⲛ = *langurium.*
[2] ⲭⲣⲩⲥⲟⲗⲓⲛⲑⲟⲥ = ⲭⲣⲩⲥⲟⲗⲓⲑⲟⲥ.
[3] ⲭⲣⲩⲥⲟⲡⲗⲁⲥⲱⲥ = ⲭⲣⲩⲥⲟⲡⲣⲁⲥⲟⲥ.
[4] ⲁⲙⲏⲑⲓⲥⲧⲟⲥ et ⲁⲙⲓⲑⲓⲥⲧⲱⲥ = ⲁⲙⲉⲑⲩⲥⲧⲟⲥ.
[5] ⲧⲟⲕⲓⲙⲁⲍⲉ = ⲇⲟⲝⲓⲙⲁⲍⲉ.
[6] ⲛϩⲉⲧⲉϥ = ⲛϩⲏⲧϥ.
[7] Les cinq lettres qui subsistent de ce mot et leur espacement me font présumer qu'il est question des ⲗⲁⲙⲓⲧⲏⲥ, dont il sera parlé au verso de ce même fragment. Ce mot ⲗⲁⲙⲓⲧⲏⲥ, précédé de l'article pluriel, ne peut être qu'une dénomination ethnique. La présence du nom d'Éléazar m'a d'abord fait penser que la scène avait lieu à Jérusalem, et que ⲗⲁⲙⲓⲧⲏⲥ pouvait bien être pour [ⲓⲉⲣⲟⲥⲟ] ⲗⲩⲙⲓⲧⲏⲥ, mais l'abréviation est par trop forte, et un Copte n'aurait pas dénaturé à ce point le nom des habitants de la ville sainte. Il ne reste plus qu'une hypothèse, c'est qu'il s'agit ici des Elamites et de la Susiane. Mais alors que vient faire ici Éléazar? Est-ce un descendant des Juifs captifs à Babylone, retrouvé en Elymaïs par Alexandre, et comblé d'honneurs par le conquérant? Notre fragment n'est pas assez explicite pour me permettre de résoudre le problème.
[8] ⲛϩⲉⲧⲏⲥ = ⲛϩⲏⲧⲥ.
[9] Ici se trouvait le nom du gouverneur laissé en Elymaïs par Alexandre. Ce nom, commençant en copte par un ⲓ, peut répondre à un nom grec commençant par ε, η, ι, ou υ, mais, ni dans Arrien, ni dans aucun autre écrivain grec traitant de l'histoire ou de la

Recto (?) Il commanda à la troupe de les [tuer : il prit] des hommes et il les fit pendre, quant aux femmes il les fit lier ensemble. Puis Alexandre commanda à ses troupes de se tenir à la porte de la ville et prescrivit que personne ne sortît. Quand [le matin] fut arrivé, le vieillard Éléazar, il lui fit apporter un vêtement royal, et tous les messagers qui se trouvaient là, il les chargea de cette manière : d'or, d'argent, de pierres précieuses et choisies qu'on avait trouvées dans le palais, [diamant], topaze, jaspe, onyx, agathe, succin, chrysolithe, chrysoprase, améthyste ; cette pierre-ci, l'améthyste, est celle dont on se sert pour essayer l'or. Puis on dépouilla les [Élamites] et on se retira laissant I. t. e, pour gouverner la ville, et Alexandre dit..... vous.....

Verso (?)

........ⲙⲁⲛ́ϩⲉⲕⲉ[illegible]ⲱϣ[illegible]ⲛⲉ[illegible]
ⲥ......ⲁ ⲙ̇ⲙⲁⲧⲉ ⲡⲉϫⲁϥ ϫⲉ ⲉⲓⲛⲁ
ⲇⲱ[ⲕⲓⲙ]ⲁⲍⲉ ⲛ̇ⲛⲁⲡⲁ ⲛⲓⲙ ⲛ̇ⲧⲉⲡⲟⲗⲓⲥ ϫⲉ
ⲥⲉⲣ̄ⲟⲩ ⲁ[ϥ]ⲃ[ⲱⲕ] ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲧⲡⲟⲗⲓⲥ ⲁϥϩⲙⲟⲟⲥ
ϩⲁϩⲧⲏⲥ[ⲙ̇]ⲡⲏ[ⲓ ⲙ]ⲡⲉⲣⲣⲟ ⲙ̇ⲡⲉϥⲛⲁⲩ ⲉ[ⲣⲟϥ]
ϥⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙⲙ[ⲁ]ⲧⲉ ⲛⲉ ⲁϥⲣ̄ ϣⲃⲉ ⲥⲁϣ[ϥⲉ]
ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲣⲟⲙⲡⲉ [ⲙ]ⲉⲛ ⲛ̄ⲗⲁⲙⲓⲧⲏⲥ ⲟ.....
ⲧⲉ ⲛϭⲓⲡⲉ... ⲛⲟⲩⲟⲧ ⲛⲉϥⲥⲟⲟⲩⲛ ⲁⲛ
ϫⲉ ⲡⲉϥϣⲏⲣⲉ ⲡⲉ ⲟⲩⲧⲉ ⲛ̇ⲧⲟϥ ϩⲱϥ ⲛⲉϥ
ⲥⲟⲟⲩⲛ ⲁⲛ [ϫ]ⲉ [ⲡ]ⲉϥⲓⲱⲧ ⲡⲉ ⲛⲉⲣⲉ ⲡⲉϥ
ⲕⲁⲙⲁⲇⲓⲁ........ ϥ ⲡⲉ ⲉ̈ⲓⲥ ⲟⲩⲥϩⲓⲙⲉ
ⲁⲥⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉ[ⲣⲟϥ] ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲁⲛ

légende d'Alexandre, je n'ai trouvé de nom qui réponde à une orthographe ⲓ. ⲧ. ⲉ.

ⲁⲓⲡⲁⲧⲣⲟⲥ[1] ⲁϩ[ⲣⲟ]ⲕ ⲛⲉⲕⲛⲁⲃⲟⲕ[2] ⲁⲛ
ⲛⲉⲕϣⲓⲛⲉ ⲛⲥⲁ ⲡⲉⲕⲓⲱⲧ ⲁⲓⲥⲱⲧⲉⲙ ϫⲉ
ⲛ̇ⲗⲁⲙⲓⲧⲏⲥ ⲁⲗⲩ[ⲝⲁ]ⲛⲧⲣⲟⲥ ⲣϫⲟⲉⲓⲥ ⲉⲣⲟⲟⲩ
ⲁϥⲕⲁ ⲛ̇ⲃⲁⲓ̈ϣⲓⲛ[ⲉ ⲉⲃ]ⲟⲗ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲡⲉϫⲉ ⲡ
ϣⲏⲣⲉ [ϣⲏ]ⲙ ϫⲉ ⲡⲁⲓⲱⲧ ⲁϥⲙⲟⲩ ⲉⲓⲥ ϩⲟⲩⲟ
ϩⲙⲏ ⲛ[ⲣⲟ]ⲙⲡⲉ ⲡⲁⲉⲓⲱⲧ ⲅⲁⲣ ⲁϥⲃⲟⲕ
ϩ[ⲁⲑ]ⲏ ⲙⲡⲁⲧⲟⲩϫⲡⲟⲓ ϩⲉⲛ ⲑⲏ ⲧⲁⲙⲁⲩ
ⲧ[ⲉⲧⲉ]ⲛⲧⲁⲥⲧⲁⲙⲟⲓ ⲉⲡ. . . . . . . ⲉⲁϥ. .
. . . . ⲙⲟⲟϣ ϩ. . . . .

Verso (?). . . . . seulement. Il dit : « J'éprouverai tous les prêtres (?) de la ville pour savoir ce qu'ils font. » Il entra donc dans la ville, s'assit devant la maison du roi : il ne l'avait jamais vu, mais il savait seulement qu'il avait passé soixante dix-sept ans avec les Lamites. . . . . seul, ignorant que c'était son fils, et lui ne sachant pas non plus qu'il était son père et que son camadia (?). . . . . . Voici qu'une femme l'appela et lui dit : « Antipatros, qu'as-tu que tu ne pars pas à la recherche de ton père ? J'ai entendu que les Elamites, Alexandre leur commande et a renvoyé tous les courriers ? » Le jeune enfant répondit : « Mon père est mort il y a plus de quarante ans. Car mon père est parti avant que je ne fusse conçu dans le sein. C'est ma mère qui m'a appris le. . . . . . .

Les deux autres fragments se rapportent à un même épisode. Des gens de Gédrosie ont voulu attenter à la vie d'Alexandre. Le héros a été sauvé par

[1] ⲁⲛⲁⲓⲡⲁⲧⲣⲟⲥ = ⲁⲛ⳿ⲡⲁⲧⲣⲟⲥ. Dans Arrien, il est question de plusieurs Antipater, mais aucun d'eux ne répond au nôtre, non plus que l'Antipater qui, suivant le pseudo-Callisthènes, empoisonna Alexandre.

[2] ⲛⲉⲕⲛⲁⲃⲟⲕ = ⲛⲉⲕⲛⲁⲃⲱⲕ.

le dévouement d'Antilochos, mais comme chacun, dans le camp, est persuadé de sa mort, il en profite pour se déguiser en soldat et pour mettre à l'épreuve la fidélité des chefs de son armée.

Le troisième fragment devait être séparé du deuxième par un ou deux feuillets; mais il est impossible de préciser la lacune, les chiffres de pagination manquant aux deux feuillets.

DEUXIÈME FRAGMENT.

Recto.

[ⲁ]ⲗⲩⲝⲁⲛⲧⲣⲟⲥ ⲁϥⲙⲟⲩ ϩⲉⲙ ⲡⲉⲭⲁⲱⲥⲙ̀[1] [ⲟⲩⲟⲛ]
[ⲛⲓⲙ] ⲧⲉ ⲛⲧⲁⲩⲥⲱⲧⲉⲙ ⲁⲩⲱϣ ⲉⲃⲟⲗ ⲡⲉⲣⲣⲟ[ⲧⲉ]
[ⲛ̇ⲧⲉ]ⲣⲉϥⲥⲱⲧⲉⲙ ⲁϥⲙ̇ⲕⲁϩ ⲛϩⲏⲧ ⲁⲃⲁϣ[ⲕⲁⲕ]
[ϩⲁ ⲧⲙ]ⲉⲛⲧⲉⲣⲣⲟ ⲙⲉⲛ ⲁⲛⲇⲓⲗⲟⲭⲟⲥ ⲡⲉϫⲁϥ ϫⲉ

[1] ⲭⲁⲱⲥⲙ̇. Ce mot est bien écrit ainsi dans le manuscrit. Entre ⲭⲁⲱⲥⲙ̇ et le mot suivant il y a un espace blanc, petit, mais suffisant pour montrer que le ⲙ̀ ne peut pas se détacher de ⲭⲁⲱⲥ. Un peu plus loin, le même mot reparaît, mais avec une lecture différente (ⲭⲁⲱⲥ). Le mot très probablement était écrit ⲭⲁⲱⲥⲙ, mais, grâce à la surcharge, on a pu en faire quelque chose comme ⲭⲁⲱⲥ. Le mot grec signifie bien un gouffre, un abîme, mais il est rare dans ce sens, et à l'époque où fut composé notre manuscrit, on n'attribuait plus guère au mot que sa valeur mythologique. Je crois qu'il s'agit ici d'un nom géographique, désignant une rivière ou un fleuve dans lequel Alexandre faillit trouver la mort. Comme on le voit un peu plus loin, la scène se passe en Gédrosie et ce sont les Gédrosiens qui ont cherché à faire périr Alexandre. Le Khaosm doit donc être un fleuve de Gédrosie qui peut-être portait en réalité le nom de Khoasp, comme quantité d'autres fleuves de cette partie de l'Asie. Cf. le Choaspes ou Eulæus qui traversait la Susiane, et le Coaspes, qui se jetait dans le Cophen, affluent de l'Indus.

[ⲁⲓ̈]ϯϩⲧⲏⲓ̈ ϫⲉ ⲁⲓ̈ⲛⲟⲩϫ ⲡⲓⲛⲟϭ ⲛⲉⲣⲣⲟ ⲉ̇ⲡⲉ
[ⲥⲏ]ⲧ ⲉⲡⲉⲭⲁⲱⲥ ⲁⲩⲱ ϯⲣϩⲟⲧⲉ ⲙⲏⲡⲟⲧⲉ ⲛⲧⲉ
[ⲡ]ⲉϥⲥⲧⲣⲁⲧⲉⲩⲙⲁ ⲉⲓ ⲉ̇ϫⲱⲛ ⲡⲉϫⲉ ⲁⲛⲇⲓ
[ⲗⲟ]ⲭⲟⲥ ⲛⲁϥ[ϫⲉ] ⲁⲓ̈ϩⲓⲥⲉ ⲉⲓⲥⲟⲡ̄ⲥ̄ ⲙ̇ⲙⲟⲕ ϫⲉ
[ⲕ]ⲁϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲩⲱ ⲙⲡⲉⲕⲧⲱⲧ ⲉⲥⲱⲧⲉⲙ ⲛ̇ⲥⲟⲓ̈ ⲟⲩ
ⲇⲉ ⲙⲡⲉⲕⲧⲓ̈ ⲡⲉⲕϩⲟ ⲉ̇ϫⲟⲓ̈ ⲡⲉϫⲉ ⲡⲉⲣⲣⲟ ϫⲉ
ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩ ⲙ̇ⲡⲉⲕⲣ̇ⲧⲉⲡⲟⲥ ⲛⲉⲕⲕⲁϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲉⲩ
ϣⲏ ⲇⲉ ⲁⲩⲉⲓⲛⲉ ⲛⲁⲗⲉⲝⲁⲛⲧⲣⲟⲥ ⲉⲡⲏⲓ̈ ⲛⲁⲛⲇⲓ̈
ⲗⲟⲭⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲁϥϫⲓⲧⲉϥ ⲁϥⲛⲟϫϥ̇ ⲉⲩⲥⲡⲏⲗⲁⲩⲟⲛ
ⲁϥⲭⲟⲣⲉⲕⲓ̈ ⲛⲁϥ ⲛⲁⲕⲁⲑⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲡⲥⲟⲉⲓⲧ ⲇⲉ
ⲁϥⲡⲟⲣⲉϣ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲉⲛ ⲧⲉⲭⲱⲣⲁ ⲧⲉⲣⲉⲥ ϫⲉ ⲁ
ⲗⲩⲝⲁⲛⲧⲣⲟⲥ ⲁϥⲙⲟⲩ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲛ̇ⲧⲁⲩⲥⲱⲧⲉⲙ
ⲁⲩⲉ[1] ϭⲉ ⲣ ⲛⲑ̄ⲉ ⲛⲓ̈ⲱ̇ⲛⲉ ⲱ̇[2] ⲡⲉⲛⲧⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲙⲛ̇
ⲛⲥⲁ ⲛⲁⲓ ⲙⲉⲛⲁⲛⲧⲣⲟⲥ ⲇⲉ ⲁϥⲛⲁⲩ ⲉⲩⲣⲁⲥⲟⲩ ⲟⲩ
ⲇⲓ̈ⲙⲓ̈ⲛⲉ ⲧⲉ ⲟⲩϩⲟⲣⲟⲙⲁ ⲁϥⲓⲟⲣⲉϩ̄ϥ̄ ⲛⲉ ⲟⲩⲇⲓ
ϩⲉ ⲡⲉ ⲟⲩⲙⲟⲩⲓ ⲉϥⲙⲏⲣ ⲛϩⲉⲛⲡⲉⲛⲓⲡⲉ ⲁϥⲛⲁⲩ ⲉ
ⲣⲟϥ ⲉⲩⲛⲟⲩϫ ⲙⲙⲟϥ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉⲩϣⲏⲓ ⲉⲓⲥ ⲟⲩ
ⲣⲱⲙⲉ ⲁϥϣⲁϫⲉ ⲛⲉⲙⲙⲁⲁϥ ϫⲉ ⲙⲉⲛⲁⲛⲧ
[ⲣⲟⲥ] ⲁϩⲣⲟⲕ ⲙ̇ⲡⲉⲕⲃⲟⲕ ⲉ̇ⲡⲉⲥⲏⲧ ⲙⲉⲛ ⲡⲙⲟⲩⲓ̈
[ⲉⲧⲉⲙⲙ]ⲁⲩ[ⲁⲛ] ϫⲉ ⲧⲉϥⲡⲟⲣⲫⲩⲣⲣⲁ ⲁⲥϩⲏ ⲉⲡⲉ

[1] Faute du copiste pour ⲁⲩⲱ̀ ϭⲉ ⲣ ⲛⲑⲉ ⲛⲓ̈ⲱ̇ⲛⲉ (comme on peut le voir à la ligne 5 du verso de ce même fragment) «ils furent certes faisant comme les pierres»; ils devinrent comme les pierres, ils furent pétrifiés (par l'horreur).

[2] ⲱ̇. Ce mot ne se rencontre pas dans les dictionnaires avec un sens admissible ici. Je crois qu'il faut y voir un reste du relatif égyptien  assez fréquent dans la narration égyptienne (Cf. Pap. d'Orbiney, I, 2 et 3),  «c'était lui *qui*». Dans la phrase copte, il doit ou se lier avec la phrase précédente : «ils furent pétrifiés *de ce qui* était arrivé» ou bien commencer une phrase indépendante: «ils furent pétrifiés. Voilà ce qui arriva...».

[ⲥⲏⲧ . . . .]ϩⲧⲏⲥ ⲛ̇ⲧⲉϥⲡⲟⲣⲫⲩⲣⲁ ϩ̇ⲛ
[ⲧⲉⲩⲛⲟⲩ ⲁϥⲧⲱⲟⲩⲛ] ⲉϩⲣⲁï ⲡⲉϫⲁϥ ϩ̇ⲛ
[ⲟⲩϣⲁϫⲉ ⲙⲉⲛ ⲥⲉⲗⲫ]ⲁⲣⲓⲟⲥ ⲙⲉⲛ ⲇⲓⲁⲧ
[ⲣⲱⲫⲏ ϥ̇ϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ] ϫⲉ ⲧⲉⲧⲉⲛⲱ̀ⲃⲉϣ

Recto (?) « Alexandre est mort dans le Chaosm. » Tous ceux qui l'entendirent poussèrent des cris. En les entendant, le roi eut le cœur brisé et gémit [au sujet de la royauté] avec Antilochos et lui dit : « J'ai appliqué mon esprit à précipiter ce grand roi dans le Chaos, et (maintenant) je crains que son armée marche contre nous. » Antilochos lui dit : « Je me suis fatigué à te supplier de le renvoyer, tu n'as pu te résoudre à m'écouter et tu n'as pas incliné ton visage vers moi [1] ». Le roi dit : « Pourquoi n'as-tu pas trouvé un moyen de le renvoyer ? » — Or pendant la nuit, on transporta Alexandre à la maison d'Antilochos, qui le reçut et le fit placer dans une grotte et lui fournit tout le nécessaire. La nouvelle se répandit dans tout le pays qu'Alexandre était mort, et tous ceux qui l'entendirent devinrent comme des pierres. Voilà ce qui arriva. Après cela, Menandros vit un songe de cette sorte et eut une vision de cette manière : il voyait un lion chargé de fers que l'on jetait dans une fosse. Et voici qu'un homme lui parla : « Menandros, pourquoi ne descends-tu pas avec ce lion : voici que sa pourpre est tombée, [rends-lui ?] de sa pourpre. » En ce moment, il se leva et adressa [la parole à] Selpharios et à Diatrophè, disant : « Vous dormez [2] ? »

Verso.

ⲡⲉϫⲁⲩ ϫⲉ ⲟⲩ ⲡⲉⲧϣⲱⲡ ⲡⲉ ⲡⲣⲟⲧⲟ[. . .
[illegible]]ⲟⲥ ⲡⲉϫⲁϥ ϥ̇ⲣïⲙⲉ ϫⲉ ϯⲛⲁⲥⲟⲩⲛ̄[. . .

[1] Expression orientale « incliner la tête pour dire oui ».

[2] C'est le recto de ce fragment que représente la planche annexée à cette note, et qui reproduit une page du *Roman d'Alexandre* en grandeur naturelle.



FRAGMENT D'UN ROMAN D'ALEXANDRE, EN DIALECTE THÉBAIN.

..]ⲥ ⲉⲥⲉϣⲱⲡⲉ ⲛ̇ⲛ̇ϫⲁϫⲉ ⲛⲁⲗⲩⲝⲁⲛⲧⲣⲟⲥ [ⲁⲓ̈ⲛⲁⲩ]
ⲡϩⲟⲣⲟⲙⲁ ⲛⲛⲉⲧⲙ̓ⲟⲥⲧⲉ ⲙ̇ⲙⲟϥ ⲉϥϫⲱⲧⲉ ⲛ̇[ⲟⲩⲣⲁ]
ⲥⲟⲩ ⲁⲓ̈ⲟ ϭⲉ ⲣⲛⲑⲉ ⲛⲟⲩⲟⲛⲉ ϩⲓ̈ⲧⲉⲛ ⲧⲗⲩⲡⲏ ⲡⲉ
ϫⲉ ⲙⲏⲛⲁⲛⲧⲣⲟⲥ ⲛⲁⲩ ϫⲉ ⲡⲙⲟⲩⲓ̈ ⲛⲧⲁⲓ̈ⲛⲁⲩ ⲉ[ⲣⲟϥ]
ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲉⲡⲉⲣⲣⲟ (*sic*)[1] ⲛⲉⲩϣⲁϫⲉ ⲡⲉ ϩⲛ̄ ⲛ[ⲓ]
ϣⲁϫⲉ ϣⲁ ϩⲧⲟⲟⲩⲉ ⲉⲓ̈ⲥ ⲟⲩⲃ[ⲁⲓϣⲓ]ⲛⲉ ⲁⲃⲓ ϣⲁ[ⲥⲉⲗ]
ⲫⲁⲣⲓⲟⲥ ⲙ̓ⲛ ⲙⲏⲛⲁⲛⲧⲣⲟⲥ ⲙ̓ⲛ ⲇⲓ̈ⲁⲧⲣⲱ[ⲫⲏ] ⲉ
ϥⲱϣ ⲉⲃⲟⲗ ⲉϥⲣⲓⲙⲉ ⲉϥϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲛⲓⲙ ⲡⲉⲧⲛⲁ
ⲥⲱⲧⲉⲙ ⲉⲛⲓϣⲁϫⲉ ⲛ̇ⲧⲁⲓ̈ⲥⲟⲧⲙⲟⲩ ⲛⲉϥⲕⲁⲣⲟϥ
ⲟⲩϩⲟⲧⲉ ⲡⲉ ϫⲟⲟⲩ ⲟⲩϣⲗⲟϥ ⲡⲉ ⲧⲁⲟⲟⲩ ⲡⲉϫⲉ
ⲙⲉⲛⲁⲛⲧⲣⲟⲥ ϫⲉ ⲟⲩ ⲡⲉ ⲡϣⲁϫⲉ ⲡⲁϣⲏⲣⲉ
ⲗⲓⲟⲩⲱ ⲉⲓ̈ⲉⲓ̈ⲙⲙⲉ ⲉⲡⲛ̄ⲧⲁϥⲧⲁϩⲏ[2] ⲡⲉⲣⲣⲟ ⲁⲗⲩ
ⲝⲁⲛⲧⲣⲟⲥ ⲡⲉϫⲉ ⲡⲃⲁⲓϣⲓ̈ⲛⲉ ⲛⲁⲩ ϫⲉ ϩ̇ⲛⲣⲱ
ⲙⲉ ⲛⲉ ⲉⲩⲙϣⲁ[3] ⲙ̇ⲡⲙⲟⲩ ⲁⲩⲛ̇ ⲧⲟⲧⲟⲩ ⲉϫⲛ ⲡⲁ
ⲡⲟ̄ⲥ̄ ⲡⲉⲣⲣⲟ ϩⲉⲛ ⲧⲕⲉⲧⲣⲟⲩⲥⲓⲁ ⲁⲩⲙⲟⲟⲩⲧϥ̓ ⲙⲉ
ⲛⲁⲛⲧⲣⲟⲥ ⲧⲉ ⲁϥⲇⲓ̈ⲧⲉϥ[4] ⲛⲧⲉϥⲡⲟⲣⲫⲏⲣⲁ
ⲁϥⲡⲁϩⲉⲥ ⲥⲉⲗⲫⲁⲣⲓⲟⲥ ⲇⲉ ⲙⲛ ⲇⲓⲁⲧⲣⲱⲫⲏ
ⲛⲉⲩⲭⲗⲁⲙⲉⲩⲥ ⲁⲩⲡⲁϩⲟⲩ ⲁⲩⲁϣⲕⲁⲕ ⲇⲉ ⲁⲩ=
ϣⲱⲡⲉ ϩⲱⲥⲧⲉ ⲛⲧⲉ ⲡⲕⲁϩ ⲕⲓⲙ ⲡⲉϫⲉ ϯⲁ
ⲧⲣⲟⲫⲏ[5] ϫⲉ ⲇⲓⲛⲁⲃⲟⲕ[6] ⲛⲧⲁⲓⲛ ⲡⲟⲩⲟ ⲙⲡⲁ
ϫⲟⲉⲓⲥ ⲁϥϫⲓ ⲇⲉ ⲛⲉⲙⲙⲁϥ ⲛⲟⲩⲭⲓⲗⲓⲁⲥ[illegible]
ⲙⲉⲛ ϣⲟⲙⲉⲧ ⲙⲙⲁⲧⲟⲓ ⲁⲩⲉⲓ ⲉⲧⲕⲉⲧⲣⲟ[ⲩⲥⲓⲁ]
ⲁⲩⲥⲱⲧⲉ́ⲙ ⲉⲡⲟⲩⲱ̀ ⲁⲩⲉⲓⲙⲙⲉ [ⲉϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲁⲩⲕⲟ]

[1] Il y a une faute évidente : ou l'une des syllabes, ⲡⲉ, doit être effacée, ou le second ⲡ de ⲡⲉⲡⲉⲣⲣⲟ doit être changé en ⲛ : ⲡⲉⲛⲉⲣⲣⲟ « notre roi. » Cf. plus bas ⲡⲁⲡⲟ̄ⲥ̄.

[2] ⲧⲁϩⲏ = ⲧⲁϩⲉ.

[3] ⲙϣⲁ = ⲙⲡϣⲁ.

[4] ⲁϥⲇⲓⲧⲉϥ = ⲁϥϫⲓⲧϥ.

[5] ϯⲁⲧⲣⲟⲫⲏ = ⲇⲓⲁⲧⲣⲱⲫⲏ.

[6] ⲇⲓⲛⲁⲃⲟⲕ = ϯⲛⲁⲃⲱⲕ.

IMPRIMERIE NATIONALE.

ⲦⲞⲨ ⲰⲀ ⲚⲈⲤⲦⲢⲀⲦⲈⲨ[ⲘⲀ ⲚⲦⲈⲢⲈϤⲤⲰⲦⲈⲘ ⲘⲈⲚⲀⲚ]
ⲦⲢⲞⲤ ⲈⲚⲀⲒ̈ ⲀϤⲞⲨ[ⲈϨⲤⲀϨⲚⲈ ⲈϤⲰⲰ ⲈⲂⲞⲖ ⲈϤⲢⲒⲘⲈ ⲈϤ]
ϪⲰ ⲘⲘⲞⲤ ϪⲈ............................

Verso (?) Ils dirent : « Qu'est-il arrivé ?....... » Il dit en pleurant : « Je saurai [bientôt le malheur] qui arrivera. Car les ennemis d'Alexandre, [je les ai vus dans] une vision, et ceux qui le haïssent, il [les] perçait en un songe, et je suis devenu comme une pierre par le chagrin. » Menandros leur dit : « Le lion que j'ai vu, c'est notre roi. » Et ils continuèrent à parler ainsi jusqu'au matin. Voici qu'un messager vint auprès de Selpharios, de Menandros et de Diatrophê, criant et pleurant, et leur dit : « Qui entendra les paroles que j'ai entendues ? » Il se tut; la crainte était sur eux, la honte les accablait. Menandros dit : « Quelles sont ces choses, mon enfant ? j'ai cessé d'apprendre ce qui est arrivé au roi Alexandre. » Le messager leur dit : « Des hommes dignes de la mort ont porté la main sur monseigneur le roi Alexandre, en Gédrosie, ils l'ont tué. » Menandros quitta son manteau de pourpre et le déchira. Selpharios et Diatrophê déchirèrent leurs tuniques et se lamentèrent, (atterrés) comme si la terre était ébranlée. Diatrophê dit : « J'irai et rapporterai des nouvelles de monseigneur. » Il prit avec lui un millier et trois soldats; ils allèrent en Gédrosie, apprirent la nouvelle, surent tout ce qui s'était passé et retournèrent à l'armée. Quand Menandros eut tout appris, il ordonna (?) en pleurant et en gémissant, disant:
....

Le troisième fragment, le mieux conservé de tous, forme la suite du deuxième et se rattache au même épisode. Il y a cependant une légère lacune entre les deux, lacune d'un ou de deux feuillets, où devaient être relatées les dispositions prises par

Ménandre, Diatrophê et Selpharios, et tout ce qui s'était passé, depuis l'arrivée d'Alexandre chez Antilochos jusqu'au moment où il se revêtit du costume de soldat.

TROISIÈME FRAGMENT.

Recto.

ⲣⲟⲩϩⲉ ⲧⲉ ⲛ̇ⲧⲉⲣⲉϥϣⲱⲡ[ⲉ] ⲁⲗⲉⲝⲁⲛ
[ⲧⲣ]ⲟⲥ ⲁϥⲇⲓϩⲓⲟϥ ⲛⲟⲩⲫⲟⲣⲓⲥⲙⲁ ⲙⲙⲁⲧⲟⲓ
[ⲁϥⲓ ⲉ]ⲃⲟⲗ ⲉϥⲙⲟⲟϣⲉ ⲉϫ̇ⲛ ⲛⲉⲥⲧⲣⲁⲧⲉⲩⲙⲁ
[ⲥⲉⲗⲫ]ⲁⲣⲓⲟⲥ ⲧⲉ ⲁϥⲟⲩⲏϩⲥⲁϩⲛⲉ ϩⲉⲙ ⲡⲉϥⲡⲣⲟ
[ⲥⲧⲁⲅⲙⲁ]ϫⲉ ⲛⲛⲉⲗⲁⲁⲩ ⲛ̇ⲣⲱⲙⲉ ⲥⲉⲏ̇ⲣⲉⲡ[1] ⲟⲩⲧⲉ
[ⲛ̇ⲧⲉⲣⲉϥ]ⲇⲓϩⲓⲟϥ ⲛϩⲉⲃⲥⲟ ⲉⲧⲧⲁⲏⲩ[2] ⲛϩⲙⲏ ⲛ̇
[ϩⲟⲟⲩ]ⲛ̇ⲣ̇ϩⲏⲃⲉ ⲙ̇ⲡⲉⲣⲣⲟ ⲁ̇ⲗⲩⲝⲁⲛⲧⲣⲟⲥ ⲁⲗⲩ
[ⲝⲁⲛⲧⲣ]ⲟⲥ ⲇⲉ ⲁϥⲇⲓ ⲙ̇ⲡⲉϥⲟⲩⲟⲓ̈ ⲁϥϭⲟϣⲉⲧ
ⲉⲁⲕⲣⲓⲕⲟⲗⲁⲟⲥ ⲡⲉⲣⲣⲟ ⲛ̇ⲛⲡⲉⲣⲥⲟⲥ ⲉϥⲛⲏϫ
ⲉϫⲉⲛ ⲡⲉϥⲥⲧⲣⲁⲧⲉⲩⲙⲁ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁⲩ ϫⲉ
ⲧⲱⲟⲩⲛ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲛ̇ⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧⲉⲟⲩⲛϩⲏⲧ ⲙⲙⲟⲟⲩ
ⲛⲧⲉⲧⲉⲛⲟⲩⲟⲙ ⲛⲧⲉⲧⲉⲛⲥⲱ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ ⲁⲩⲛⲁ
ϩⲉⲃ ϩⲏ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓϫⲱⲧⲛ̇ ⲉ̇ⲧⲉ ⲁⲗⲩⲝⲁⲛⲧⲣⲟⲥ
ⲡⲉ ⲛⲧⲁⲩⲙⲟⲟⲩⲧⲉϥ ⲡⲉ ⲟⲩ ⲡⲏⲧ ϩⲉⲙ ⲡⲉⲧⲉⲛ
ϩⲏⲧ ⲛⲛⲁϭⲟ[3] ⲛ̇ⲇⲓ̈ϩⲉ ⲉⲧⲉⲧⲉⲛⲟ ⲛϩⲉⲙϩⲁⲗ ⲛ̇
ⲧⲙⲁⲕⲉⲧⲟⲛⲓ̈ⲁ̇ ⲙ̅ⲛ̅ ⲕⲏⲙⲉ ⲡⲉϫⲉ ⲁⲕⲣⲓⲕⲱ
ⲗⲁⲟⲥ ϫⲉ ⲙ̇ⲙⲟⲛ ⲛⲛⲉⲥϣⲱⲡⲉ ⲙⲡⲟⲟⲩ ⲛⲉⲅ

[1] ⲏⲣⲉⲡ = ⲏⲣ̅ⲡ̅.

[2] Pour ⲉⲧⲧⲁⲓⲏⲩ.

[3] ⲛ̅ⲛⲁ̇ϭⲟ, adjectif formé d'un substantif, ⲛⲁϭⲟ, inconnu. D'après le sens de la phrase, l'idée attachée à ce mot est une idée de vilenie, de mépris. L'adjectif signifierait donc « vil, méprisable ». C'est peut-être là qu'il faut chercher la racine du verbe redoublé ⲛⲟϭⲛⲉϭ, « gourmander, blâmer, se moquer de, mépriser ».

ⲞⲨⲞⲘ ⲚⲈⲔⲤⲰ Ⲡ̇ⲢⲰⲘⲈⲦⲚⲀⲚⲞⲨϤ ⲠⲈⲦⲦⲰⲦ
Ⲙ̇ⲠⲈϤϨⲎⲦ ⲀϤⲦⲞⲞⲨⲚ ⲦⲈ ⲀϤⲂⲰⲔ ϨⲀϨⲦⲈⲚ
ⲚⲀ ⲦⲘⲀⲔⲈⲆⲞⲚⲒⲀ ⲠⲈϪⲀϤ ⲚⲀⲨ ϪⲈ ⲈⲦⲂⲈ ⲞⲨ
ⲚⲦⲞⲦⲈⲚ Ⲛ̇ⲦⲈⲦⲚⲀⲞⲨⲞⲘ ⲀⲚ ⲚⲦⲈⲦⲈⲚⲤⲰ
ϪⲈ ⲀϤⲘⲞⲨ ⲚϬⲒ ⲠⲈⲦⲘⲞⲞⲨⲦ ⲘⲘⲞⲦⲈⲚ ϨⲚ̇ ⲚⲠⲞ
ⲖⲨⲘⲞⲤ ⲦⲈⲚⲞⲨ ⲈⲒ̈ⲤϨⲎⲦⲈ ⲀⲨⲘⲞⲞⲨⲦϤ ⲢⲀϢⲈ
Ⲛ̇ⲦⲈⲦⲈⲚⲦⲈⲖⲎⲖ ⲠⲈϪⲀⲨ ⲚⲀϤ ϪⲈ Ⲕ̇ⲠⲰϢ̅Ⲥ̅
Ⲛ̇ϨⲎⲦ Ⲛ̇ⲦⲈⲢⲞⲨϪⲈ ⲚⲀⲒ ⲆⲈ ⲀⲨⲀⲢⲬⲎ ⲚⲚⲎϪ
Ⲱ̇ⲚⲈⲢⲞϤ ⲀϤϬⲞⲖϪⲈϤ Ⲛ̇ϬⲒ ⲀⲖⲨⲜⲀⲚⲦⲢⲞⲤ
ϢⲀ ⲦⲠⲀϢⲈ ⲚⲦⲈⲨϢⲎ ⲀϤⲂⲰⲔ ⲈⲠⲎⲒ ⲚⲀⲚ
ⲆⲒⲖⲞⲬⲞⲤ ⲀϤⲦⲀⲖⲞ ⲈϪ.ⲈⲚ ⲬⲒⲢⲰⲚⲀ

Recto. Le soir [du jour] où cela arriva, Alexandre se revêtit d'un uniforme de soldat et sortit, se dirigeant vers les armées. Or Selpharios avait prescrit dans sa proclamation que personne ne bût de vin ni ne se vêtît d'habits précieux pendant les quarante jours du deuil en l'honneur du roi Alexandre. Alexandre donc approcha et aperçut Agricolaos, le roi des Perses, invectivant son armée et lui disant : « Debout, hommes qui avez du cœur! Vous ne mangez ni ne buvez parce que le joug est tombé de votre tête, je veux dire qu'Alexandre a été tué. Quoi donc de si bas circule dans vos cœurs que vous restez les esclaves de la Macédoine et de l'Égypte? » Agricolaos dit[1] : « Non, cela ne leur arrivera pas. Tu ne mangeras ni ne boiras, ô homme excellent au cœur facile. » Il se leva, et se rendit auprès des gens de Macédoine et leur dit : « Pourquoi ne mangez vous pas ni ne buvez? Car il est mort celui qui vous faisait mourir dans les guerres! Maintenant donc voilà qu'on l'a tué, réjouissez-vous, soyez remplis d'allégresse! » Ils lui dirent : « Tu es fou! » et ce disant, ils se

[1] Il y a ici une erreur. C'est Alexandre qui prend la parole en réponse au discours d'Agricolaos. Il faut donc lire ⲀⲖⲨⲜⲀⲚⲦⲢⲞⲤ au lieu d'ⲀⲔⲢⲒⲔⲰⲖⲀⲞⲤ.

mirent à lui jeter des pierres. Alexandre resta caché jusqu'au milieu de la nuit. Alors il se rendit à la maison d'Antilochos et monta sur Chiron.

Verso.

—̇— ⲁⲃⲓ[1] ⲉⲡⲙ[ⲁ] ⲉⲧⲉⲣⲉ ⲙⲉⲛⲁⲛⲧⲣⲟⲥ ⲛϩⲉ[ⲧⲉϥ]
ⲛⲉⲣⲉ ⲛⲉⲩⲃⲁⲗ ⲅⲁⲣ ϩⲟⲣⲉϣ ⲡⲉ ⲡⲉϫⲁϥ ⲙ[ⲙⲉ]
ⲛⲁⲛⲧⲣⲟⲥ ⲙ̇ⲛ ⲥⲉⲗⲫⲁⲣⲓⲟⲥ ⲙ̇ⲛ ⲇⲓⲁⲧⲣⲱ[ⲫⲏ]
ϫⲉ ⲛⲧⲟⲧⲉⲛ ⲡⲉ ⲧⲁϭⲟⲙ ⲡⲉϫⲉ ⲙ̇ⲛⲛⲁⲛⲧ[ⲣⲟⲥ]
ϫⲉ ⲧⲉⲕⲥⲙⲏ ⲧⲉ ⲛⲧⲁⲓⲥⲱⲧⲉⲙ ⲉⲣⲟ[ⲥ ⲡⲉϫⲉ]
ⲇⲓⲁⲧⲣⲱⲫⲏ ϫⲉ ⲡⲁⲓⲱⲧ ⲟⲩ ⲡⲉⲧϣ[ⲱⲡⲉ ⲛⲁⲕ ⲟⲩ]
ⲫⲁⲛⲧⲁⲥⲓⲁ ⲧⲉ ⲛⲧⲁⲓⲥⲟⲧⲙⲉⲥ ⲛⲧⲉⲣ[ⲟⲩⲕⲁ]
ⲣⲟⲟⲩ ⲇⲉ ⲁϥⲟⲩⲁϩⲙⲉϥ ϥ̇ϫⲟ ⲙⲙⲟ[ⲥ ϫⲉ ⲁ]
ⲛⲟⲕ ⲡⲉ ⲁⲗⲩⲝⲁⲡⲧⲣⲟⲥ ⲡⲉⲛⲧⲁⲩⲙⲟⲩ[ⲧⲉϥ ⲛ̇]
ⲧⲟϥ ⲛ̇ⲛⲁ ⲧⲕⲉⲧⲣⲟⲥⲓⲁ ⲁⲛⲇⲓⲗⲟⲭⲟⲥ ⲁϥ
ⲧⲁⲛϩⲟⲓ ⲭⲏⲣⲱⲛ ϫⲱ ⲉⲡⲟⲟⲩ ⲙⲡⲛⲧⲁϥ
ϣⲱⲡⲉ ⲙⲙⲟⲓ ⲛ̇ⲧⲉⲣⲉ ϩⲧⲟⲟⲩ ⲇⲉ ϣⲱⲡⲉ
ⲁϥϩⲙⲟⲥ ⲉϫⲉⲛ ⲡⲉⲑⲣⲟⲛⲟⲥ ⲛⲧⲉϥⲙⲉⲛⲧⲉ
ⲣⲟ ⲁⲗⲩⲝⲁⲛⲧⲣⲟⲥ ⲇⲉ ⲛⲧⲉⲩⲛⲟⲩ ⲁϥⲧⲣⲉ ⲓ̈
ⲕⲉⲣⲉⲝ[2] ⲱϣ ⲉⲃⲟⲗ ⲉϥϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲡⲉⲣⲣⲟ
ⲁⲗⲉⲝⲁⲛⲧⲣⲟⲥ ⲁⲃⲓ ⲛ̇ⲧⲉⲩⲛⲟⲩ ⲁⲩⲉⲓ ⲛϭⲓ ⲙ
ⲙⲏϣⲉ ⲁⲕⲣⲓⲕⲟⲗⲗⲟⲥ ϩⲱϥ ⲁⲃⲓ ⲡⲉϫⲁϥ ϫⲉ
ⲁⲛⲛⲁⲩ ⲉⲡⲉⲕϩⲟ ⲁⲛⲱⲛⲉϩ ⲡ̇ⲉⲣⲣⲟ ⲇⲉ ⲁ
ⲗⲩⲝⲁⲛⲧⲣⲟⲥ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲁⲕⲛⲉϩⲥⲉ
ϩⲁ ⲡⲉⲣⲉⲡ[3] ⲛ̇ⲣⲟⲩϩⲉ ⲉⲕϫⲱ ⲙ̅ⲙⲟⲥ ϫⲉ
ⲁϥⲛⲟⲩϩⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓϫⲱⲛ ⲛϭⲓ ⲡⲛⲁϩⲉⲃ ⲛⲁ
ⲗⲩⲝⲁⲛ̇ⲧⲣⲟⲥ ⲉⲧⲉⲧⲉⲛⲟⲩⲟⲙ ⲉⲧⲉⲧⲉⲛ

[1] ⲁⲃⲓ = ⲁϥⲉⲓ.
[2] ⲕⲉⲣⲉⲝ = ⲕⲏⲣⲩⲝ.
[3] ⲡⲉⲣⲉⲡ = ⲡⲏⲣ̅ⲡ̅.

ⲥⲱ ⲁϥⲕⲉⲗⲉⲩⲉ ⲛⲧⲉⲩⲛⲟⲩ ⲛϭⲓ ⲡⲉⲣⲣⲟ ⲉⲧ
ⲣⲉⲩⲃⲓ ⲛⲧⲉϥⲁⲡⲏ[1] ϩⲛ̇ ⲧⲥⲏⲃⲉ[2] ⲡⲉϫⲉ
ⲡⲉⲣⲣⲟ ϫⲉ ϫⲓ ⲛⲁⲕ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲛⲟⲩϩⲙ̄ϫ̄ ⲉⲡ
ⲙⲁ ⲛⲟⲩⲏⲣⲉⲡ ⲉ̀ⲁⲕⲥⲱⲃ[3] ϣⲁⲛⲧⲉⲕⲇⲓϩⲉ[4]
ⲁⲗⲩⲝⲁⲛⲧⲣⲟⲥ ⲇⲉ ⲡⲉⲣⲣⲟ ⲡⲉϫⲁϥ ϫⲉ
ⲉⲓⲛⲉ ⲛⲁⲓ ⲛⲓⲁ̇ⲗⲗⲁⲣⲓⲭⲟⲥ[5] ⲁⲩⲛⲧⲉϥϭⲉ

Verso (?) Il alla à l'endroit où se trouvait Menandros, car il avait les yeux pesants. Il dit à Menandros, Selpharios et Diatrophê : « Vous êtes ma force ! » Menandros dit : « Est-ce ta voix que j'entends ? » Diatrophê dit : « Mon père que t'est-t-il arrivé ? C'est donc une invention quej'ai entendu conter ? » Lorsqu'ils se furent tus, il leur répondit : « Je suis Alexandre que les gens de Gédrosie ont (voulu) faire périr. Antilochos m'a sauvé la vie. Chiron, dis leur ce qui m'est arrivé. » — Quand le matin fut venu, il s'assit sur son trône royal. Alexandre fit aussitôt crier par le héraut : « Alexandre est venu ! » Aussitôt la foule vint; Agricolaos lui-même arriva et dit : « Nous avons vu ton image et nous vivons. » Alors le roi Alexandre lui dit : « Tu étais (sans doute) excité par le vin cette nuit lorsque tu disais : « Nous avons secoué de nos têtes le joug d'Alexandre, mangez, buvez ! » Aussitôt le roi ordonna de lui trancher la tête avec l'épée, et dit : « Prends avec toi du vinaigre au lieu de vin et bois-le jusqu'à ce que tu sois ivre. » Puis le roi Alexandre dit : « Amenez-moi les officiers ! » On lui amena sa . . . . .

[1] ⲉⲧⲣⲉⲩⲃⲓ ⲛⲧⲉϥⲁⲡⲏ = ⲉⲧⲣⲉⲩϥⲓ ⲛⲧⲉϥⲁⲡⲉ.

[2] ⲧⲥⲏⲃⲉ = ⲧⲥⲏϥⲉ.

[3] ⲉⲁⲕⲥⲱⲃ = ⲉⲁⲕⲥⲟϥ.

[4] ϣⲁⲛⲧⲉⲕⲇⲓϩⲉ = ϣⲁⲛⲧⲉⲕϯϩⲉ.

[5] Substantif grec mal orthographié et pouvant répondre à *αὐλάρχης* « maître du palais », et plus probablement à *ἰλάρχης* « chef d'escadron ou de différentes sections d'une armée, général ».

Sans doute, il est intéressant de retrouver en langue copte des débris tels que ceux que nous venons de publier; mais, si on examine ces fragments de plus près et à un autre point de vue, l'intérêt ne fait qu'augmenter. Pour qui, en effet, a étudié avec un peu de soin la légende d'Alexandre, il est aisé de constater que les épisodes contenus dans nos fragments n'ont absolument aucun rapport avec les autres versions qui nous en restent. Je n'ai pas l'intention, à propos de trois feuillets coptes, de refaire ici l'histoire du *Roman d'Alexandre* et de suivre ces fabuleux récits à travers les âges. D'autres, plus autorisés, l'ont entrepris avec succès [1]. Je rapellerai seulement qu'il se divise en deux branches : la branche orientale et la branche occidentale.

La branche occidentale est représentée en littérarature par la *Vie d'Alexandre de Macédoine*, du pseudo-Callisthènes et par l'adaptation latine de Julius Valerius ainsi que par l'ouvrage connu sous le titre de *Itinéraire d'Alexandre* [2]. A ces écrits viennent se joindre les traductions et imitations en prose et en

[1] Voir Berger de Xivrey, *Des manuscrits grecs, latins et vieux français contenant l'histoire du pseudo-Callisthènes*, dans les *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, t. XIII, 2e partie, 1838, et surtout la belle introduction que M. P. Meyer a mise en tête de son édition du Roman d'Alexandre.

[2] Ces trois ouvrages ont été publiés par M. Ch. Müller, à la suite de son édition d'Arrien (*Scriptorum græcorum Bibliotheca* de Didot).

vers faites au moyen âge en français[1], en espagnol[2], en allemand[3] et en anglais[4].

Cette branche de la légende, de laquelle, du reste, la branche orientale elle-même est issue, a pris naissance en Égypte. Il est évident, au moins, que le premier livre du pseudo-Callisthènes n'est rien autre chose qu'une adaptation à la langue grecque d'un écrit, rédigé primitivement en égyptien. L'ignorance absolue des mœurs grecques, le développement exagéré donné aux intrigues magiques de Nectanébo et au séjour d'Alexandre en Égypte, tout cela montre clairement que nous n'avons pas affaire à un ouvrage imaginé et rédigé par un Grec, mais bien par un Égyptien. Du reste, dans le cerveau de qui, sinon d'un fils de Kemi, eût pu germer cette idée qu'Alexandre était fils de Nectanébo? Il fallait bien d'une manière quelconque légitimer la souveraineté d'Alexandre sur l'Égypte, et quel moyen plus simple et plus sûr que d'en faire le fils du dernier roi national détrôné par les Perses? Ainsi le conquérant n'était plus qu'un monarque dépossédé par un usurpateur et reprenant possession de ses états. Les Égyptiens

[1] *Li Romans d'Alexandre*, par Lambert li Tors et Alexandre de Bernay, publié par M. Michelant, Stuttgart, 1846, dans la *Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart*, dont il forme le tome XIII.

[2] Voir Berger de Xivrey, *loco cit.*, p. 181.

[3] *Alexander*, Gedicht des zwölften Jahrhunderts vom Pfaffen Lamprecht, publié par Heinrich Weissmann, 2 vol. in-12. Frankfurt am Mein, 1850.

[4] *Kyng Alisaunder*, publié dans les *Metrical Romances*, par Henry Weber, t. I, p. 1-27; Londres, 1810. — *The Romaunce of Alexander*. Edimbourg, 1850.

sont assez coutumiers du fait. Ces Perses mêmes, qu'après la victoire d'Alexandre ils considéraient comme des usurpateurs, ils les tenaient auparavant pour légitimes et ils avaient fait pour Cambyse ce qu'ils faisaient pour Alexandre; ce fait est attesté par Hérodote[1]. Il est probable que les Éthiopiens et les Pasteurs eux-mêmes ont dû jouir de pareils bénéfices, et je suis tenté de croire que chaque premier roi d'une dynastie nouvelle devait être rattaché à la précédente par des liens tout aussi réels que ceux qui unissaient Alexandre à Nectanébo. De la sorte, l'Égyptien vaincu et soumis ne l'avait été que par un Égyptien, et par un Égyptien de la famille royale. C'était flatteur sans doute pour l'amour-propre national, mais tant soit peu gênant pour la vérité historique.

Une autre preuve en faveur de l'origine purement égyptienne de cette légende, c'est le pouvoir magique accordé à Nectanébo. On sait combien les Égyptiens étaient enclins à la magie. Les prescriptions médicales, les prières, les actes les plus ordinaires de la vie ne s'accomplissaient qu'avec accompagnement de formules magiques. La magie est un des procédés habituels du roman égyptien. Le *Roman des deux frères* contient déjà la recette pour ressusciter un mort[2]. Mais où la magie s'est donné

[1] Livre III, 1 et 2.

[2] Pap. d'Orbiney, pl. VIII, l. 5 et 6 et pl. XIII, l. 9; XIV, l. 1-3. Voir Maspero, *Contes égyptiens*, p. 14 et 24, dans la collection des littératures populaires publiée par Maisonneuve.

libre carrière, c'est dans le *Roman de Setna*[1], qui n'est qu'un tissu de faits merveilleux s'accomplissant tous au moyen d'incantations. Il n'a pas dû précéder de beaucoup, s'il n'en est pas le contemporain, la formation de la légende d'Alexandre. Je ne veux pas dire que les Grecs et les autres peuples visités par le conquérant macédonien ne se soient pas formé sur son compte quelques traditions merveilleuses. On sait que les Juifs, tout en admettant l'histoire d'Alexandre telle qu'ils la tenaient des Grecs, y avaient ajouté un tout petit chapitre, le chapitre relatif au passage d'Alexandre à Jérusalem et à sa visite au temple de Jéhovah en compagnie du grand-prêtre Jaddus[2]. Les autres peuples de l'Asie occidentale ont dû aussi apporter chacun leur pierre à l'édifice, si bien qu'il nous est impossible aujourd'hui de reconnaître, dans les récits fabuleux qui nous restent, ce qui appartient à chacun. Pour l'Égypte, la chose est nette et claire : tout le premier livre du pseudo-Callisthènes au moins est originaire de ce pays. Le reste de l'ouvrage est probablement aussi foncièrement égyptien, mais arrangé par les Grecs d'une façon plus conforme à l'histoire.

A cette branche de la légende il convient de rattacher les récits qu'on retrouve dans les écrits des

[1] Revillout, *Le Roman de Setna*, Paris, 1879.

[2] F. Josèphe, *Antiquités judaïques*, livre XI, ch. VIII et Joseph Gorionidès, *Histoire juive*, livre II, chap. VII, où le grand prêtre se nomme Ananion. L'histoire de Gorionidès a été publiée par Breithaupt, Gotha, 1707.

chrétiens arabes Bar Hebræus [1] et Eutychius [2]. Ces deux historiens se sont conformés au roman égypto-grec.

La même cause qui a déterminé la création de la légende occidentale a donné naissance à la tradition orientale sur Alexandre. Cette tradition, née en Perse, où elle est admise encore aujourd'hui comme vérité historique, fait du conquérant macédonien un prince du sang des Achéménides. On peut lire, dans la bibliothèque orientale de D'Herbelot [3], un résumé de la tradition persane, telle qu'elle est rapportée par Firdousi [4], Mirkhond [5], Nizami [6], Mewlana Djami [7] et Emir Khosrou [8]. D'après ces historiens et ces poètes, Darab Ier, fils de Bahmen et de la reine Humai, avait étendu ses conquêtes jusque par delà l'Hellespont, et tous les rois lui rendaient hommage. Seul, Philippe, roi de Macédoine, فيليقوس, *Filiqous*, avait osé lui résister et marcher contre lui à la tête d'une nombreuse armée. Mais Philippe, battu en

[1] *Historia orientalis*, authore Gregorio Abul-Pharajio arabice edita et latine versa ab Edwardo Pocockio, Oxoniæ 1672.

[2] *Contextio Gemmarum*, sive Eutychii patriarchæ Alexandrini Annales interprete Edwardo Pocockio, Oxoniæ 1659.

[3] Articles *Kandar, Dara, Humai*.

[4] كتاب شاهنامه تصنيف ابو القاسم طوسى مختص بفردوسى, Calcutta, 1829, 4 vol. in-8°.

[5] روضة الصفا, Bombay 1849, 2 vol. in-fol.

[6] منتخب الشروح سكندر نامه تصنيف ملك الشعراى, Calcutta 1812, in-4°.

[7] خرد نامه اسكندرى, édité à Calcutta par Sprenger, sans date.

[8] Le *Miroir d'Alexandre* de Khosrou n'est pas publié, je crois. Il en existe plusieurs manuscrits à la Bibliothèque de Darb el-Gamamiz.

rase campagne, dut se retirer avec les débris de son armée dans une immense forteresse où il soutint un long siège. Il n'en sortit que sur la promesse de Darab de lui laisser son royaume; à son tour, il lui accorda la main de sa fille Olympias, et s'engagea par traité à payer chaque année à Darab un tribut de mille œufs d'or, du poids de quarante *methqals* chacun. Darab et la nouvelle épousée prirent tous deux la route de l'Iran; mais, après un jour de mariage, Darab s'aperçut que la reine avait une haleine désagréable, la prit en aversion et la renvoya à son père qui, pour ne pas rendre l'affront public, retint chez lui sa fille déjà grosse. Quand le temps fut venu, elle mit au monde Alexandre, qui fut élevé par Philippe, mais sans ignorer les droits qu'il pouvait avoir sur le trône de Perse[1]. A la mort de Darab Ier, son second fils, Darab II ou Dara, lui succéda. C'était un prince farouche et débauché, et il poussa si loin la cruauté et le libertinage, qu'un grand nombre de ses courtisans et des principaux du royaume écrivirent à Alexandre, lui promettant leur appui et l'engageant à venir réclamer la couronne. Le premier acte d'Alexandre fut de refuser le tribut aux envoyés de Dara, leur disant: «L'oiseau qui pondait de pareils œufs est mort.» A cette réponse, Dara, enflammé de colère, envoya un nouveau message à Alexandre; le messager était en outre porteur d'une balle, d'une raquette et d'un sac de grains de

[1] Mirkhond, *loco cit. Règne de Darab.*

sésame. La balle voulait dire qu'Alexandre ferait mieux de jouer à la balle que de vouloir lutter contre des hommes; la raquette qu'il serait jeté par la force des armées persanes dans un état de misère et d'abjection d'où il ne pourrait sortir, comme la balle lancée par la raquette décrit fatalement la courbe suivant laquelle elle a reçu son impulsion; quant aux grains de sésame, ils montraient clairement combien grande et formidable était la multitude des guerriers perses. Alexandre reçut le message et répondit à Dara en le remerciant des présages favorables qu'il lui avait envoyés. La balle et la raquette étaient pour lui l'indice qu'il gouvernerait le monde; car de même que la circonférence de la raquette entoure le globe de la balle, de même sa puissance à lui, Alexandre, envelopperait l'univers; pour les grains de sésame, ils étaient nombreux, il est vrai, mais doux au toucher et agréables plutôt que désagréables à manier. Et en échange du sésame, il lui envoya une coloquinte[1] pour lui faire pressentir combien serait amère pour lui, Dara, la victoire d'Alexandre.

Nous ne pousserons pas plus loin l'analyse de la légende persane et nous n'aurions pas donné tant d'importance au résumé qui précède, si ce résumé ne devait nous servir à établir d'une façon péremptoire l'identité d'origine des deux traditions occidentale et orientale.

[1] Mirkhond, *Règne de Darab.*

Divers points, en effet, sont communs dans les deux légendes. Nous ne citerons que les deux passages qui se trouvent dans le résumé de l'histoire de Dara. Le tribut des œufs d'or est déjà relaté dans le pseudo-Callisthènes ; mais l'auteur grec porte à cent seulement le nombre de ces œufs et leur poids à vingt livres [1]. Dans Mirkhond, il s'agit de mille œufs d'or de quarante methqals chacun (le methqal vaut à peu près 3 grammes 81, ce serait donc pour chaque œuf 152 grammes 10 et ensemble 152 kilogr. 100 grammes d'or). L'épisode de la balle, de la raquette et des grains de sésame, que nous venons de rapporter d'après Mirkhond, se trouve aussi dans le pseudo-Callisthènes avec quelque différence. Darius envoie à Alexandre une bride, une balle et une bourse d'or : la bride, parce qu'Alexandre a encore besoin d'être guidé; la balle, parce qu'il lui convient mieux de jouer à la balle que de lutter contre des hommes, la bourse d'or pour lui permettre de retourner en Macédoine [2]. Comme dans la légende persane, l'Alexandre du pseudo-Callisthènes tourne les trois envois de Darius en sa faveur [3].

La ressemblance de ces épisodes prouve surabondamment que l'un des deux peuples a emprunté sa légende à l'autre en l'accommodant à ses exigences historiques et nationales. Mais qui des deux est créa-

[1] Pseudo-Callisthènes, livre I, chap. XXIII: *ὠὰ χρυσᾶ ἑκατὸν ἀπὸ λιτρῶν εἴκοσι χρυσίου.*

[2] Pseudo-Callisthènes, livre I, chap. XXXVI.

[3] Pseudo-Callisthènes, livre I, chap. XXXVIII.

teur et qui le plagiaire? Si nous admettons que l'Égypte ait copié et arrangé la légende iranienne, il faut supposer une translation d'Orient en Occident, assez difficile à concilier avec les historiens arabes chrétiens précités, Bar Hebræus [1] et Eutychius, qui nous présentent des copies fidèles de la tradition égyptienne. La légende aurait donc plutôt voyagé d'Occident en Orient, et ce dernier fait est d'autant plus probable que la tradition sur Alexandre, adoptée par Firdousi, Mirkhond et les autres écrivains persans, n'est pas du tout la tradition primitive touchant Alexandre. Cette tradition primitive n'a laissé que de faibles traces, transmise plutôt verbalement que par écrit, et a été signalée il y a peu de temps par M. J. Darmesteter dans ses *Essais orientaux* [2]. Bien loin de faire d'Alexandre un prince akhéménide, et de chanter ses louanges, il est, dans cette tradition, maudit et exécré comme un fléau. C'est la haine tout entière attachée au souvenir du conquérant. Je ne doute pas pour mon compte que telle a dû être pour les Perses, vaincus, humiliés, ruinés, la façon d'envisager le héros fabuleux, et telle elle a dû rester jusqu'au jour où d'Occident arrivèrent en Perse les premiers exemplaires des manuscrits occidentaux. Il est assez difficile de suivre la transition qui s'est opérée de la première tradition à la seconde. Mais, si l'on réfléchit que Firdousi, le plus ancien écrivain persan qui relate la tradition d'Alexandre (deuxième

[1] *Historia orientalis Aboul Pharadji*, p. 57 et suiv.

[2] J. Darmesteter, *Essais orientaux*. Paris, 1883, in-8°.

forme), vivait au XIe siècle, on pensera qu'il s'est écoulé assez de temps pour permettre aux exemplaires grecs du pseudo-Callisthènes de se répandre, et de faire parvenir la forme égyptienne de la légende jusqu'au cœur de la Perse. Il n'est pas douteux pour moi qu'il en fut ainsi, bien que les preuves ne soient pas trop abondantes. Mais ce fait que le roman égyptien circulait déjà en Europe, et depuis longtemps sans doute, sous ses formes grecques et latines, alors qu'il n'existait encore aucun ouvrage persan qui en fît mention, me semble un témoignage assez probant de la priorité de la version égyptienne sur la version iranienne.

Après une aussi longue digression, il est juste de revenir aux débris de notre version thébaine que nous avons publiés plus haut.

Nous avons fait remarquer que le fait le plus saillant à constater dans ces fragments est qu'aucun des épisodes auxquels ils ont trait n'a de similaires ni dans la branche occidentale ni dans la branche orientale de la légende. Tout au plus pourrait-on rapprocher le premier épisode (recto du 1er fragment) du récit d'Arrien et de Justin relatif à Abdolonyme, roi de Sidon. De même que Diodore en fait un roi Ballonimos de Tyr, et Plutarque un roi de Paphos, il se pourrait que l'auteur égyptien en eût fait un roi Éléazar d'Elymais. Il se peut fort bien cependant que l'on doive rapprocher cet épisode du récit de Josèphe, qui, dans le chapitre VIII du livre XI de ses *Antiquités judaïques*, raconte qu'« Alexandre, après

la prise de Tyr et de Gaza, s'approchait de la ville sainte, quand le grand-prêtre Jaddus, conseillé par Dieu dans un songe, sortit au-devant du conquérant, escorté des prêtres et des principaux de la ville tous magnifiquement vêtus. Le roi, campé à Japha, se leva de son trône, alla à la rencontre des Juifs et salua le grand-prêtre. Comme Parménion le blâmait, Alexandre lui répondit qu'il ne rendait pas un tel honneur au grand-prêtre lui-même, mais au Dieu qu'il servait, et, prenant la main de Jaddus, il se dirigea vers Jérusalem, entra dans le temple, y sacrifia d'après les instructions des prêtres et laissa de riches présents. » Un autre écrivain juif, Gorionidès, dans son *Histoire juive*, écrite vers le XI[e] siècle, raconte, au chapitre VII du livre II, le même fait que raconte Josèphe, seulement le grand-prêtre s'appelle chez lui Ananias. Il n'y aurait rien de surprenant à ce que l'auteur égyptien l'eût appelé Éléazar.

Reste la troisième hypothèse, dont j'ai parlé déjà et qui consisterait à voir dans Éléazar un juif, descendant des captifs de Babylone et établi dans l'Élymaïs où, retrouvé par Alexandre, il aurait été comblé d'honneurs. Mais le fragment est tellement mutilé qu'il est impossible de savoir à laquelle de ces trois hypothèses on doit s'arrêter.

Le verso de ce premier fragment est occupé par un récit tout différent et qui se rapporte à un certain Antipater qu'une femme veut envoyer à la recherche de son père. De qui s'agit-il ? On n'en sait rien. On

IMPRIMERIE NATIONALE.

ne peut dire, d'après le texte, si le père d'Antipater est ou n'est pas Alexandre.

Les deux autres fragments sont plus suivis dans leur développement; mais l'épisode qu'ils rapportent ne se retrouve ni dans le pseudo-Callisthènes[1], ni dans les écrivains orientaux. Ce fait semblerait donc indiquer que nous nous trouvons en présence d'une troisième version de la légende, et je suis assez porté à croire que notre texte thébain n'est pas autre chose qu'une transcription rajeunie de la version primitive

[1] Ne me fiant pas à mes propres souvenirs, j'ai pris la liberté d'écrire à M. Gaston Paris, pour lui demander s'il connaissait l'épisode du *Roman d'Alexandre* raconté dans les fragments 2 et 3. Voici ce qu'il a bien voulu me répondre à ce sujet : « Je ne connais aucunement l'épisode de la légende d'Alexandre dont vous avez bien voulu m'envoyer le résumé. Pour plus de sûreté, j'ai communiqué votre lettre à M. Paul Meyer qui, depuis près de vingt ans, étudie toutes les versions occidentales de cette légende, et il m'a dit n'avoir jamais rien rencontré qui ressemblât à ce que vous avez trouvé en copte. Au reste, il n'y a pas à espérer trouver des rapprochements nouveaux dans les romans du moyen âge, qui, en dehors de ce qui leur vient du faux Callisthènes, ne contiennent que des inventions. Peut-être est-ce dans les légendes persanes, que je connais médiocrement, qu'il y aurait quelque chance de trouver un pendant à votre curieux récit. » Après l'affirmation de tels savants, il n'est pas douteux qu'on doive renoncer à trouver dans les écrits occidentaux l'équivalent de l'épisode du déguisement d'Alexandre en soldat. Pour les auteurs orientaux, j'ai consulté au Caire diverses personnes qui toutes m'ont affirmé n'avoir jamais rien lu de semblable sur Alexandre. Personnellement j'ai parcouru un manuscrit arabe que M. Grébaut, directeur des fouilles de l'Égypte, a eu la bonne fortune d'acquérir au Caire pour le compte de la Mission française, et qui porte le titre de : تارخ الملك الاسكندر ذوا القرنيى « Histoire du roi Alexandre aux deux cornes ». Cet ouvrage, un roman en six volumes et qui a pour auteur Abou -'l Faradj el-Souri (ابو الفرج الصورى), ne contient rien qui ressemble à l'épisode en question.

égyptienne. Mais comment se fait-il que ces épisodes, intéressants cependant, ne se retrouvent pas dans le pseudo-Callisthènes, qui, nous l'avons montré plus haut, tire son origine de l'Égypte? Il est difficile de répondre à une pareille question. Peut-être doit-on admettre que le premier livre du pseudo-Callisthènes contenant tout ce qui a rapport à l'Égypte ait été rédigé beaucoup mieux et avec beaucoup plus d'enthousiasme que le reste. Cela est tout naturel, et nous ne devons pas être étonnés qu'un Égyptien de race pure ait traité assez dédaigneusement, et d'une façon assez défectueuse, les faits qui se passaient dans la Susiane ou la Gédrosie, pour qu'un rhéteur alexandrin ait cru pouvoir négliger tout ce qui avait trait à ces deux contrées, et ne prendre du roman égyptien que ce qui lui en semblait le meilleur, c'est-à-dire la partie relative à Nectanébo et au séjour d'Alexandre en Égypte. Quoi qu'il en soit, le style même de nos fragments ne nous permet pas d'y voir une traduction du grec. La façon dont le dialogue est traité est égyptienne. Des expressions comme ⲙⲡⲉⲕⲧϊ ⲡⲉⲕϩⲟ ⲉϫⲟⲓ (Fr. II, r°, l. 10) et ⲁⲛⲛⲁⲩ ⲉⲡⲉⲕϩⲟ ⲁⲛⲱⲛϩ (Fr. III, v°, l. 18) ne sont pas seulement coptes, elles sont hiéroglyphiques. Tout nous indique donc que nous n'avons pas affaire à une traduction du grec.

Une autre preuve nous en convaincra, c'est la transcription des noms propres. Trois seulement sont bien transcrits, ce sont ceux d'Alexandre, de Menandros et de Chiron, qu'on ne s'attendait guère à

3.

retrouver ici, et qui montre une fois de plus que nous n'avons pas là une traduction du grec. Un étranger seul pouvait confondre ainsi le centaure Chiron et le cheval Bucéphale, et faire du précepteur d'Achille la monture d'Alexandre. Les autres noms propres : Selpharios, Diatrophê, Antilochos, Agricolaos, ne se rencontrent pas ailleurs. Antilochos pourrait être à la rigueur identifié avec Antiochos. Mais les trois autres noms, à qui les attribuer? Ce Selpharios et ce Diatrophê, qui semblent jouer ici un grand rôle, n'en ont aucun dans les auteurs grecs et latins. Agricolaos, bien qu'il soit ici le roi des Perses, n'est pas connu ailleurs. Ce Ménandre, lui-même, l'ami dévoué d'Alexandre, ne se retrouve nulle part. En somme, de tous les personnages que citent nos divers fragments, Alexandre est le seul que l'on retrouve dans la légende grecque. On rencontre bien aussi plusieurs Antipater : est-ce avec l'un d'eux que nous devons identifier l'Antipatros du premier fragment? Nous ne saurions le dire.

En résumé, je crois que les fragments publiés plus haut sont les débris de la version copte d'un roman démotique sur Alexandre. Peut-être un jour trouvera-t-on quelque exemplaire de la version primitive. En tout cas, il est à désirer que les autres fragments de notre manuscrit soient activement recherchés et publiés au plus vite.

En corrigeant les épreuves du mémoire précédent, dont M. Bouriant, retenu en Égypte par ses fonctions officielles,

m'avait confié la revision, j'ai cru remarquer qu'il était possible de modifier l'ordre des fragments. Je laisserai leur rang aux feuillets que M. Bouriant met en seconde et en troisième ligne, mais je serai disposé à placer celui auquel il donne le numéro 1 immédiatement après celui auquel il attribue le numéro 3. Le texte ainsi reconstitué se lirait ⲁⲗⲩⲝⲁⲛⲧⲣⲟⲥ ⲇⲉ ⲡⲉⲣⲣⲟ ⲡⲉϫⲁϥ ϫⲉ ⲉⲓⲛⲉ ⲛⲁⲓ ⲛⲓⲁ̀ⲗⲁⲣⲓⲭⲟⲥ ⲁⲩⲛⲧⲉϥ ϭⲉ [ⲁ]ϥⲣ̄ϫⲟⲉⲓⲥ ⲙ̄ⲙⲏϣⲉ ⲁϥⲧ̇ⲣⲉⲩⲙⲟ[ⲩⲧⲉϥ ⲛ̇ⲧⲟϥ]ⲙⲉⲛ ϩ̀ⲛϩⲟⲟⲩⲧ, « Le roi Alexandre dit : « Amenez-moi ces Alariques. » On le lui amena, et il commanda à sa troupe de le faire mourir, [lui] et les hommes qu'on pendit; quant aux femmes, il les fit lier, etc. » Les Alariques seraient une tribu, celle qui avait entraîné Alexandre dans l'embuscade où il avait failli mourir : le personnage désigné simplement par le pronom ϥ̄, *lui*, serait leur chef. Dans cette hypothèse, Alexandre, de retour en son camp d'Elymaïde et s'étant fait reconnaître des siens, châtie d'abord Agricolaos et les traîtres, récompense Éléazar qui lui avait rendu un service dont nous ne connaissons ni la nature ni l'étendue, installe en Elymaïde un gouverneur dont je crois lire le nom ⲓⲁⲧⲩⲉ Iadyé, Jaddoué, et séjourne dans la ville du pays pendant quelque temps. Il y retrouvait un enfant qu'il croyait mort ou qu'il ne se connaissait pas; c'est de ce nouvel épisode que traitait le texte écrit au verso du feuillet.

J'ajouterai que la petite lacune qui se trouve à la fin de la première ligne, au verso du deuxième feuillet de M. Bouriant, me paraît pouvoir être comblée aisément. Après ⲡⲣⲟⲧⲟ, on distingue, sur les bords de la déchirure, les restes d'un signe, qui ne peut être que ϕ ou ⲯ, les deux seules lettres de l'alphabet copte composées d'un trait vertical traversant des traits arrondis disposés horizontalement. Au commencement de la ligne suivante, les bords de la déchirure portent nettement les débris d'un ϕ, ce qui nous suggère pour le premier signe indécis la lecture ϕ et pour combler la lacune, le mot ϕ[ⲓⲗⲟⲥⲟ]ϕⲟⲥ. Cette restitution, si on l'admet, nous apprend qui était ce Ménandre inconnu jusqu'à

ce jour. Il n'est autre que le poète comique Ménandre, à qui les maximes morales extraites de ses comédies avaient valu une grande réputation dans le monde chrétien, et qui, traité de *philosophe,* comme Virgile en Occident, aura été placé parmi les compagnons d'Alexandre, au même titre que Callisthènes. Sa haute renommée lui vaut même ici l'épithète ambitieuse de ⲡⲣⲟⲧⲟⲫ[ⲓⲗⲟⲥⲟ]ⲫⲟⲥ, le premier des philosophes. Je traduirai donc : « Qu'y a-t-il, ô premier des philosophes? » Il dit en pleurant.... C'est probablement en sa qualité de *philosophe* qu'il a une vision prophétique de préférence à ses compagnons inconnus, Selpharios et Diatrophê.

G. Maspero.

Paris, le 25 novembre 1886.

TCHOU-TZE-TSIEH-YAO-TCHUEN,

RÉSUMÉ DES PRINCIPES DE TCHOU-HI,

(EXTRAITS)

PAR M. DE HARLEZ.

Le *Tchou-tze-tsieh-yao-tchuen* est un résumé des principes essentiels de la philosophie de Tchou-tze et surtout de la morale et des règles de la convenance. Il a été écrit, ou plutôt fini, la 29ᵉ année de Shin-tzong des Mings, soit en 1602. Son auteur est un disciple éloigné du philosophe, du nom de K'ao-pen-long, natif de Si-shan.

Ce livre s'ouvre par une préface dans laquelle l'auteur exalte le mérite de Meng-tze, en quelques mots, puis longuement ceux de Tchou-hi « l'interprète des Kings, le philosophe dont la doctrine illumine le ciel, qu'elle traverse comme le soleil et la lune, pénètre la terre comme les sources et les fleuves, et projette ses rayons jusqu'aux âges les plus reculés ». Après quoi K'ao-pen-long nous apprend qu'il a donné à son œuvre le nom de *Tsieh-yao* (principes essentiels) par modestie et qu'il le divise, à l'instar du Maître, en 14 sections, traitant successivement : 1° de la doctrine ; 2° de l'étude ; 3° de la connaissance ; 4° de l'entretien et de la conservation ; 5° du devoir de se réprimer et de se dominer ; 6° des règles domestiques ; 7° de la conduite à tenir à la maison et au dehors ; 8° des principes de gouvernement ; 9° de l'art de gouverner ; 10° des fonctions des magistrats ; 11° de l'art d'enseigner les hommes ; 12° de l'avertissement et de la correction des défauts ; 13° de la connaissance des fausses doctrines ; 14° des saints et des sages en général.

Le tout n'est en somme qu'un résumé du premier ouvrage philosophique du Maître, le *K'in-sze-luh* (publié par Tchou-hi ou plutôt achevé en 1175), ainsi que des grandes collections Tchuen-tchou (1713) et Yu-lui (1270), des œuvres et des leçons du philosophe.

K'ao-pen-long se borne le plus souvent à reproduire les paroles même de Tchou-hi extraites de ce livre ou d'entretiens philosophiques que le fondateur de l'école avait eus avec ses disciples. Le *Tsieh-yao-tchuen* a pour nous le mérite de présenter en peu de pages de longs enseignements, qui se réduisent facilement à une matière peu étendue. Mais il est fort défectueux en ce quiconcerne l'ontologie de T chou-hi, qu'il expose beaucoup trop brièvement et d'une manière très incomplète.

Le livre de K'ao-pen-long est peu connu, moins qu'il ne devrait l'être. Il n'est cité ni dans Wylie (*Notes on chinese litterature*), ni dans Mayers (*Chinese reader's manual*), ni dans le catalogue de Bretschneider. Son authenticité n'est cependant pas contestée, que je sache; il figure dans les collections officielles, mais je ne puis déterminer exactement sa place, n'ayant point ces catalogues sous la main et ma mauvaise santé ne me permettant jamais de visiter les grandes bibliothèques, ni de quitter ma demeure.

Le *Tchou-tze-tsieh-yao-tchuen* a été réédité en 1676 et publié avec une traduction mandchoue interlinéaire par un lettré de Péking, nommé Tchou-tchi, qui y ajouta une nouvelle préface. Tchou-tchi dit, dans cette introduction, qu'il avait déjà fait lui-même un résumé des doctrines du Maître et « le tenait sur son pupitre »; mais que, ayant découvert le *Tsieh-yao* de K'ao-pen-long et l'ayant trouvé conforme à son propre ouvrage, il le fit imprimer avec grand soin.

Le texte auquel j'ai puisé ces extraits appartient à l'India Office, et m'a été prêté avec la plus grande obligeance par son savant conservateur, M. le professeur Rost. Il y porte le numéro 111. C'est un petit in-folio assez épais et d'une exécution typographique généralement satisfaisante. Il compte,

indépendamment des préfaces, 290 feuillets et 14 chapitres d'inégale longueur. Le même ouvrage se trouve à Saint-Pétersbourg sous le n° 425.

Nous donnons ici comme spécimen de cet ouvrage les sections III et V, qui traitent de l'instruction et de l'obligation de se corriger soi-même.

Le style est généralement celui de Tchou-hi lui-même, puisque le livre est en majeure partie composé de passages empruntés au célèbre philosophe. Ce qui appartient au rédacteur ou au *diascevaste* est simple et didactique, mais non sans images, ni mouvement d'enthousiasme. Le bouddhisme a surtout pour effet d'exciter sa colère. C'est du reste le style de l'époque.

Le *Tchou-tze-tsieh-yao-tchuen* n'a jamais été traduit.

CHAPITRE III.

DU PERFECTIONNEMENT DE L'INSTRUCTION.

Hoei-Ong, le docteur, dit : « La doctrine des lettrés met au-dessus de tout le soin d'approfondir les principes. Pour les approfondir (pour épuiser la justice), il faut avant tout faire le vide en son cœur et le calme dans sa pensée. Pour accomplir la justice complètement il faut d'abord s'exciter soi-même au zèle, à l'activité (exercer son zèle sur soi-même). Si l'on se contente de pratiquer toute justice par rapport au monde et aux êtres extérieurs et que l'on n'ait pas soin de l'appliquer à soi-même, on est semblable à un cheval qui passe et qui ne revient pas. Quant à l'accomplissement complet des lois de justice, la nature contient quatre choses : la bienveillance, la

justice, les rites et la sagesse. Leurs fruits sont : l'amour sincère, la honte et l'horreur du mal, la docilité et la résistance, la louange et le blâme. Mais tout se rapporte à ces quatre sources, et rien de ce qu'il y a en ce monde, actes ou êtres, n'a une autre source. »

Li-yan-ping, le docteur, enseigne « qu'en commençant à étudier on doit établir solidement son cœur et ne point se laisser dominer par les choses extérieures. Quelle que soit l'affaire en présence de laquelle on se trouve, on doit l'examiner, la peser avec le plus grand soin. Quand on est parvenu à distinguer, séparer nettement et déterminer séparément ce qui était mêlé et confondu, c'est bien. Si l'on pratique cela souvent, on pourra alors goûter la satisfaction [1] au sein de son cœur. Si l'on s'y applique fortement et qu'on parvienne à pénétrer ces choses comme en répandant du sang (par ses efforts), on doit alors nourrir, entretenir ce que l'on a appris. Si l'on est encore incapable d'une connaissance sérieuse, que pourra-t-on entretenir et développer? »

Par-dessus toutes choses il y a une loi, un droit; il est dit au Yi-king : « On doit chercher ce qui est caché en pénétrant dans ce qui est confus. *Confus* est ce qui est mêlé et en désordre. *Caché* est ce qui est obscur et enfoncé. On doit constamment scruter et chercher à y pénétrer. Ce qui est confus et en désordre l'est par lui-même; si nous pouvons

[1] Être arrosé d'eau, *sha*.

le connaître en y rétablissant l'ordre et la vérité, cela ne pourra pas faire régner en nous le désordre et la confusion. » On demandait : « Quand on considère la loi morale et les principes et qu'on ne sait point les mettre en action, n'est-ce pas que le cœur n'est ni vide, ni tranquille »? Il répondit : « Il en est ainsi certainement, quand on ne sait pas concevoir convenablement. Quand on voit bien et que l'on comprend bien, le vide et le repos proviennent par eux-mêmes de cette conception. Ces choses se produisent l'une l'autre [1].

« Quand la connaissance de la pensée humaine et des causes des êtres n'est point claire et distincte, c'est que la pensée, la volonté n'est point ordinairement pure et tranquille. Cela étant, le cœur n'est point vide intérieurement et n'est point éclairé; il est aveuglé par les objets extérieurs. On doit donc examiner avec soin ce défaut malheureux et revenir en hâte en arrière (se corriger). »

Dans la réponse à Wang-tze-ho [2], il était dit : « Quand la pensée, les soucis ne sont point uns et harmoniques, on doit les arrêter et contenir dans l'intérieur; c'est là la mauvaise disposition commune aux gens de lettres et difficile à changer en peu de temps; tant qu'on ne s'en est pas défait on ne peut arriver au fondement des principes. Mais si l'on s'efforce de revenir en arrière, quand même on ne se

[1] Quand on comprend et envisage bien la loi morale, on la suit et on a le vide, le repos intérieur.

[2] Disciple de Tchou-hi, comme les personnages suivants.

débarrasserait pas de toutes les conséquences, on peut cependant se défaire (de ce vice) par soi-même.

« Lorsque le cœur est habitué (au bien), il connaît de lui-même les principes de justice. Ainsi habitué, il est pur et perspicace. S'il ne comprend pas ces principes, c'est qu'il est souillé. ».

Le *Ta-hio* porte : le fondement de l'enseignement des Saints est de pratiquer (le bien) avec zèle; cette maxime comprend toute chose et en est aussi le premier fondement.

Le *Ta-hio* ne dit pas de pénétrer à fond les principes, mais de scruter toutes choses; sa pensée est que l'homme s'appliquant à étudier la réalité des choses, la pénètre complètement, c'est-à-dire qu'il pénètre les principes des choses. Le juste et les êtres n'étaient point à l'origine choses différentes[1]; maintenant que l'on voit les êtres produits et existants on ne doit pas non plus les confondre (avec le juste) comme ne formant qu'une seule chose, car ce serait une erreur.

Dès qu'il existe un objet, il existe aussi un principe d'existence, une loi. Mais comme le principe est sans forme extérieure, il est difficile de le connaître. Les objets ayant une manifestation visible, il est facile de les apercevoir.

Ki-yuen l'interrogeant sur la manière de perfectionner ses connaissances et de pénétrer la nature

[1] Parce que les êtres et spécialement les hommes sont bons originairement.

des choses, le Maître[1] répondit : « Tout ce qui correspond à ce qui tombe sous les yeux est chose, être. Toutes les choses atteignent le point suprême du principe d'existence. Mais le principal est de les connaître parfaitement. Si l'on n'y parvient pas, elles restent obscures, et non évidentes. Quand on sait et comprend, il ne reste plus qu'à agir avec décision et intelligence; il n'est pas besoin d'élucider une deuxième et troisième fois.

« Lorsque l'homme ne comprend pas, ne connaît pas à fond les règles et les principes et qu'il procède ainsi avec légèreté et négligence, tout se fait dans l'ignorance des principes de justice de premier ordre. »

On lui demanda alors : « Comment sont ces principes supérieurs ? » Il répondit : « S'il s'agit d'un maître des hommes, il doit se tenir ferme dans la pratique de l'humanité et tout disposer ainsi avec décision et perspicacité. S'il ne le fait pas, il n'arrivera pas à son but. S'il s'agit du gouvernement, faire avancer, favoriser les sages, écarter les hommes bas et vils est le summum des principes de sagesse.

« Le mérite doit être récompensé et le crime puni de la même façon. Les gens médiocres ne doivent pas être employés dans les fonctions publiques; on ne doit point les soutenir, ni s'occuper d'eux. Si l'intelligence qu'ils ont en partage n'est pas profonde (mais cependant est suffisante), on ne doit point les éloigner complètement. Le principe est sans aucun doute qu'on peut les employer. Tout cela est prin-

[1] Tchou-tze.

cipe du deuxième et du troisième ordre; le bien peut-il s'y attacher? Si en toute affaire on peut suivre parfaitement les règles et les principes, si l'on sait observer les principes supérieurs, on deviendra grave, régulier, ferme, noble. Conséquemment le principe supérieur qui doit diriger les études, c'est qu'on doit devenir saint et sage. C'est en cette voie que l'on doit marcher et faire des progrès peu à peu. Si l'on ne peut procéder ainsi de soi-même et que l'on veuille simplement agir en imitant, selon la mesure de ses facultés, ce sera là une preuve d'une science bien médiocre. Si l'on ne sert pas son prince comme Shun a servi Yao, on en sera l'ennemi. Si on ne gouverne pas son peuple comme l'a fait Yao, on l'opprimera. Si l'on n'est pas suffisamment capable par soi, on se perdra soi-même.

« Quand on sait que l'on doit suivre les principes de la justice et qu'on ne le fait pas, sous prétexte que ce n'est pas nécessaire; si, sachant que l'on ne doit point agir par intérêt et que, au contraire, l'on agisse (par intérêt), sous le même prétexte, c'est qu'on ne connaît pas les choses à fond et qu'on n'a point porté sa science à sa perfection.

« Si, sachant que l'on doit agir selon la justice, on le fait avec persévérance, ou que l'on ne doit point rechercher son profit et qu'on l'évite résolument, et qu'on soit fidèle à ses résolutions, alors on connaît profondément les choses, on a un savoir accompli.

« Si parmi dix choses on parvient à approfondir la nature de neuf, et qu'on ne comprenne pas par-

faitement la dixième, cela est sans conséquence; mais pénétrer neuf parties d'une chose et ne point comprendre la dixième, cela ne se peut guère. »

On lui demanda aussi : « La doctrine qui enseigne qu'il faut pénétrer la nature des êtres et perfectionner la science diffère-t-elle et comment diffère-t-elle des vastes études et de la science profonde recommandées de nos jours? »

Il répondit : « La première enseigne à rentrer en soi-même et mettre en premier lieu l'étude complète du droit; elle s'attache à pousser son extension et ses discussions au point le plus élevé. La seconde fait son affaire principale de chercher au dehors et d'accumuler beaucoup sans se préoccuper de ce qui est intérieur ou extérieur, ni de ce qu'elle peut avoir de vrai ou de faux. Ainsi (les hommes) croient arriver au point suprême; leur savoir s'accroît, leur cœur est plus entravé.

« Ne se préoccupant point de la vérité, plus ils apprennent et plus leur volonté est entravée. On ne doit jamais négliger la distinction entre ce que nous faisons pour nous et ce que nous faisons pour les autres.

« Étudier les livres ou la nature des êtres, c'est une même chose [1]. Si d'établir son cœur dans le bien et d'étudier les livres l'on fait une seule chose, on y arrivera.

« L'homme auquel on prescrit d'étudier les livres, doit d'abord se recueillir et contenir son cœur. Si,

[1] Les livres enseignent la nature des êtres.

lorsqu'il est calme et tranquille, il ouvre alors et lit un chapitre, il en retirera de grands avantages.

« Quand on se met à lire, on ne doit point demander aux prêtres de Bouddha ce qui est principe et justice; on doit avant tout rentrer en soi-même et étudier avec soin. La règle à suivre dans la lecture est celle-ci : on doit avancer lentement et progressivement et, après avoir lu avec attention, on doit réfléchir profondément. »

Il est dit en outre : « Quand on est à chercher la valeur d'un caractère et le sens d'une expression, si l'on n'a point compris ce qui précède, on ne doit pas rechercher ce qui suit. Quand on n'a point approfondi une première (pensée), on ne pourra guère considérer une seconde avec fruit. »

Et plus loin : « Quand on s'est exercé à la lecture d'un passage, on doit faire en sorte qu'il soit pour nous comme s'il sortait de notre bouche. Réfléchissant ensuite profondément, on doit faire en sorte que cette pensée soit pour nous comme si elle sortait de notre cœur.

« Si l'on se tient fermement grave et sévère observateur des règles, se conformant aux (manières des) saints et des sages, il sera facile d'affermir son cœur et de pénétrer les principes de justice. On ne doit point vivre dans la négligence et la nonchalence, désireux de posséder beaucoup, cherchant ce qui est grand et abondant. Quand on se met à étudier les livres, on doit se recueillir et se tenir grave et ferme, et lire avec attention, récitant le tout dans

l'ordre donné, tenant son cœur vide et laissant la lecture distiller, pénétrer en soi. On doit chercher la vérité en l'appliquant à soi-même.

« Les gens d'aujourd'hui, en se mettant à la lecture, ne désirent que la grandeur et ne cherchent point une intelligence claire. Ceux qui scrutent et étudient, le font avec hâte et précipitation et n'ont point le repos, la joie intérieure.

« Les gens paisibles et doux sont négligents, sans règle, et n'ont aucun souci de l'habileté et de la modération.

« Bien que ces deux espèces de vices diffèrent, leur source productrice est unique.

« Quand, en lisant, on est en état de réciter ce qu'on a lu, alors on est pénétré par l'esprit de ce qu'on a lu.

« Les lettrés d'aujourd'hui considèrent surtout les travaux littéraires et ne cherchent pas avant tout la science par l'exercice. Cela étant, comment les connaissances pénétreraient-elles, s'infiltreraient-elles en eux ?

« S'ils s'exercent à la lecture par eux-mêmes, ils en retireront de l'avantage, en tout et partout. Si, étudiant un livre, ils veulent y chercher leur propre agrandissement[1], après l'étude d'un chapitre ils sont dans le vague et le flottant. Si, en lisant, ils étudient d'abord la pensée fondamentale et s'y exercent, puis s'efforcent à la faire pénétrer en eux, ils acquerront

[1] Des moyens de s'agrandir.

IMPRIMERIE NATIONALE.

le goût (des choses excellentes). S'ils ne peuvent en comprendre le sens, qu'ils prennent alors et lisent un commentaire et ils en retireront du profit. Pour lire utilement, il n'y a pas d'autre moyen; travailler avec patience et étudier avec soin, c'est là l'unique procédé à suivre.

« Quand on lit, on doit ouvrir son esprit et son cœur et agrandir en soi la clairvoyance, la perspicacité, les connaissances profondes. En attendant les avantages de ce procédé, tout souci, toute tristesse disparaît, et par là on acquerra en son intérieur la paix et le contentement.

« En vous mettant à quelque lecture, proposez-vous de ne lire qu'une seule fois[1]; faites comme si vous brûliez votre vaisseau. C'est ainsi seulement que vous réussirez.

« Si vous ne pensez pas d'avance à répéter la lecture, alors vous saurez retenir.

« Quand vous préparez un travail littéraire, soyez comme un général valeureux qui met en œuvre son armée et ne veut en venir aux mains avec l'ennemi qu'une fois, l'attaquer une seule fois. Soyez comme si vous instruisiez les fautes d'un magistrat coupable que l'on examine et scrute profondément, que l'on creuse jusqu'à leurs fondements et pour lequel on n'a pas d'indulgence.

« Quand on s'est mis à la lecture et que l'on en est venu à ne plus savoir la quitter, c'est qu'on en

[1] De lire avec tant d'attention qu'une lecture suffise.

a acquis vraiment le goût. S'il y a eu (précédemment) quelque chose que vous n'avez pas su étudier, ce sera alors le moment de le faire.

« Quand vous lisez et étudiez les livres, faites-le complètement d'un bout à l'autre; remplissez-vous à satiété, étudiez à fond, avec soin, et n'allez pas précipitamment, en laissant des lacunes; retenez-vous et ne vous élevez pas, soyez simple et non artificieux; soyez attentif, étudiez de près et ne soyez pas distrait et comme regardant de loin. En étudiant les livres, prenez un seul point à la fois. Si, avant d'en avoir fini avec une matière, vous vous empressez d'en étudier une autre, vous ne retirerez pas de profit de votre travail. Pour moi, étudiant depuis longtemps, quand je lis une première phrase, je ne sais pas même s'il y en a une suivante; quand je lis un premier chapitre, j'ignore s'il en est un qui le suit. Si, en s'occupant d'un travail littéraire, on n'en envisage point d'autre, ce sera le moyen de corriger son cœur et de développer sa nature. En toute étude, si l'on procède superficiellement et négligemment, le cœur sera négligent et superficiel; si l'on procède avec soin et attention, le cœur sera attentif et vigilant.

Si l'on n'est pas mûri par une étude approfondie qui fait pénétrer en nous (la science), ou si l'on ne comprend qu'imparfaitement le sens et la valeur (des pensées), quand il faudra en apprécier la vérité ou la fausseté, comment pourra-t-on le faire? Mais si l'on sait qu'en se trompant en une chose infime on peut

s'égarer au loin (4,000 lis) dans la voie de l'erreur, ce sera chose excellente[1].

« Si, en méditant profondément sur le sens et la valeur (de ce qu'on lit), on se trouve embarrassé, arrêté par quelque obstacle, on le laisse d'abord de côté, et l'on s'efforce de faire le vide complet dans son cœur. Reprenant alors le passage, on l'étudie à nouveau et, l'interprétant par soi-même, on en atteint toute la profondeur.

« Les étudiants qui s'appliquent à la lecture, échouent parce qu'ils veulent toujours avancer et ne retournent jamais en arrière. Plus ils avancent et moins ils sont éclairés, moins ils comprennent. Ils n'y a rien de meilleur que de faire quelques pas en arrière et d'étudier, de scruter, d'examiner en tout sens. Si l'on s'applique de toutes ses forces à approfondir, l'intelligence, le goût s'élèveront, l'utilité de l'étude se montrera grande, ferme et constante. Il n'y a rien de tel que de ne point examiner vaguement et prendre les choses en général; il faut lire mûrement et regarder tout de très près et en détail. Si, avançant d'un pied, nous gagnons ce pied; si, avançant d'un pouce, nous gagnons ce pouce, nous pourrons dire que nous ne nous sommes pas donné de la peine en pure perte.

« Dans l'étude des livres, on ne doit pas vouloir creuser d'outre en outre. On part d'un passage clair et évident et l'on ne s'appuie pas d'abord, dans ses recherches, sur un endroit obscur et difficile.

[1] Parce qu'on se mettra en garde contre la négligence et l'erreur.

« Les compositions littéraires doivent être soignées le mieux possible; on ne doit point les faire tout à l'aise et négligemment; quand on étudie avec attention et soin, alors on saisit le lien des pensées. Si on le fait négligemment, on ne saura pas rattacher les différentes parties.

« Pour moi, quand j'étudie, ce qui me donne de l'énergie, c'est que je n'arrête point ma pensée en commençant.

« Quand on disserte d'un livre, on doit considérer et étudier ce que l'on a devant soi, allant droit en avant; il ne faut pas examiner et discuter à droite et à gauche.

« Une composition, quand on l'envisage d'abord, est difficile à bien concevoir. Cela étant, quand on en a trouvé une phrase, si l'on ne poursuit pas jusqu'au bout, il arrivera qu'ayant manqué de sagesse, on se trouvera incapable de concevoir (le tout).

« On peut le voir: les hommes intelligents et éclairés sont adonnés à la lecture des livres, à l'étude et la pratique des principes moraux et des règles. Quand ils ont déjà beaucoup acquis par eux-mêmes et que leurs désirs et leurs pensées sont les désirs et les pensées des saints et des sages, alors ils sont en état de pénétrer profondément (dans la science et la vertu), ou de prendre leurs grades.

« Envisagez votre composition d'une manière pratique. Si vous êtes apte à ceci, traitez ce sujet; si vous êtes apte à cela, traitez cette matière là. Déduisant une chose ne vous appuyez pas sur une autre (dou-

teuse). C'est ainsi que l'on peut déterminer toute chose.

« Élevez, agrandissez votre intelligence, vos facultés; ne vous renfermez pas en une seule pensée; si vous portez un regard calme et étendu, vous saurez envisager les quatre côtés et les huit directions. Lorsque, en lisant, on rencontre une proposition douteuse, on ne doit pas tenir ce point et le retenir comme vrai[1]. On doit le mettre à part, le laisser de côté un moment. Car si on le tient absolument comme vrai, si on en use comme tel, l'esprit sera recouvert, obscurci par cette pensée; de même que si, au-dessus d'un espace étroit bien que éclairé et lumineux, vous placez un objet, il en sera couvert et voilé.

Dans la lecture, la négligence qui entraîne l'oubli est le défaut commun des lettrés; il n'a point de remède (si l'on persévère à y tomber). Ce n'est qu'en lisant peu à la fois, en réfléchissant profondément, en laissant ainsi s'infiltrer, pénétrer en soi l'intelligence, le sens de ce qu'on lit, que l'on en retire quelque avantage. Un jour, pris de pitié pour des étudiants qui ne pouvaient retenir ce qu'ils apprenaient, le maître dit : « C'est parce qu'ils voulaient trop faire à la fois qu'ils ne peuvent retenir. Le 陳王之 Tchen-Wang-tchi' de Fou-tcheou est lourd d'esprit et peu formé. Mais il ne lit à la fois que cinquante lettres. Aussi quand il l'a fait deux ou trois

[1] Ou bien : il ne faut pas s'arrêter à un passage particulier, mais le tenir en réserve et ne point se préoccuper de lui seul.

inférieure : « Que l'on soit seulement attentif et diligent envers soi-même, attentif en ses paroles, attentif en ses actions. » Celle-ci est d'un ordre supérieur[1] : « La perspicacité, la piété d'Ou-wang et de Tcheou-kong régissaient (tissaient) toutes les affaires du monde. Si, soignant attentivement ses paroles et ses actions, on commence ainsi par de petites choses, on pourra en progressant de cette manière, atteindre les grandes choses. »

« Le Tchong-yong n'est pas facile à lire. Bien qu'il n'y ait rien qui ne soit contenu dans ses sentences, c'est dans la pratique de ses règles qu'est le principe de tout. Tout consiste à mettre le bien en lumière et s'observer soi-même. Quant à mettre le bien en évidence, comme il est dit, cela consiste à penser, à réfléchir, à assigner à chaque chose ses propriétés et ses rapports, comme aussi à distinguer ce qui est généreux ou égoïste, méchant ou juste. Connaître et pratiquer ces principes complètement, c'est la vraie doctrine. Si, peu à peu, on se met à les transgresser, on ne pourra plus se maintenir ferme et développer ses facultés.

« Pénétrer le sens profond du Shou-king est l'œuvre du second degré. Étudiant bien les pensées des deux Ti et des trois Wang, pénétrez tout ce qui est pénétrable et ne cherchez pas à comprendre ce qui est trop obscur.

« Quant à la manière de lire le Shi-king, il faut

[1] Parce qu'elle s'applique non à l'individu mais au pays, à l'humanité.

intelligence droite et vraie, ce sont les deux barrières[1] des gens d'étude. Perfectionner sa science est la barrière entre le rêve et la veille; rendre sa pensée juste est la barrière du bien et du mal; c'est la base et le sommaire d'un chapitre du Ta-hio, le chemin de la vie et de la mort. C'est par là que l'homme diffère de l'animal.

« Jadis Ho-ou-fong demanda à Yang-kouéi-shan, comment il devait procéder dans ses lectures. Celui-ci lui répondit : « Lisez d'abord le Lun-yu. » Ho-ou-fong reprit : « Des vingt chapitres du Lun-yu, lequel « estimez-vous le plus important? » Yang-kouéi-shan lui répondit : « Tout y est également important. Mé« diter avec soin, approfondir ce que Meng-tze dit « des quatre principes des actes est aussi chose excel« lente. Ayez seulement soin de rentrer en vous-même « et de vérifier par vous-même en quoi consiste ce « qu'il y a là de clair et d'obscur, de superficiel et de « profond. » Puis il ajouta : « Vous devez sans cesse, « jour et nuit, vous efforcer de vous former sur les « vrais principes et les rendre pour vous clairs, évi« dents, d'en pénétrer la subtilité, la vérité. »

« Les saints et les sages instruisant les hommes, leur disaient de s'occuper d'abord de ce qui est près d'eux. Les étudiants visent au sommet, aspirent à ce qui est loin d'eux et, dès l'abord, passent ce qui est près et sous leurs yeux. »

Voici du Tchong-yong une sentence de portée

[1] Moyens de séparation.

inférieure : « Que l'on soit seulement attentif et diligent envers soi-même, attentif en ses paroles, attentif en ses actions. » Celle-ci est d'un ordre supérieur[1] : « La perspicacité, la piété d'Ou-wang et de Tcheou-kong régissaient (tissaient) toutes les affaires du monde. Si, soignant attentivement ses paroles et ses actions, on commence ainsi par de petites choses, on pourra en progressant de cette manière, atteindre les grandes choses. »

« Le Tchong-yong n'est pas facile à lire. Bien qu'il n'y ait rien qui ne soit contenu dans ses sentences, c'est dans la pratique de ses règles qu'est le principe de tout. Tout consiste à mettre le bien en lumière et s'observer soi-même. Quant à mettre le bien en évidence, comme il est dit, cela consiste à penser, à réfléchir, à assigner à chaque chose ses propriétés et ses rapports, comme aussi à distinguer ce qui est généreux ou égoïste, méchant ou juste. Connaître et pratiquer ces principes complètement, c'est la vraie doctrine. Si, peu à peu, on se met à les transgresser, on ne pourra plus se maintenir ferme et développer ses facultés.

« Pénétrer le sens profond du Shou-king est l'œuvre du second degré. Étudiant bien les pensées des deux Ti et des trois Wang, pénétrez tout ce qui est pénétrable et ne cherchez pas à comprendre ce qui est trop obscur.

« Quant à la manière de lire le Shi-king, il faut

[1] Parce qu'elle s'applique non à l'individu mais au pays, à l'humanité.

l'étudier mûrement (en s'exerçant), en s'en pénétrant et le laissant s'infiltrer[1]. Le souffle harmonique qui sort lui-même et se répand de notre poitrine ne peut suffire à exprimer (tout ce qui s'y trouve d') excellent. Ce n'est point en combinant, arrangeant, statuant à son propre avantage que l'on pourra fixer soi-même ses opinions. C'est seulement en lisant avec calme et le cœur vide, que les idées et les volontés seront telles qu'elles doivent être. »

Sie-shang-tzai disait : « Quand on étudie le Shi-king on doit d'abord bien saisir la nature et la valeur des six principes; si alors on rèpète ce qu'on a lu, on le comprend. Ce procédé est nécessaire dans la lecture du Shi-king. Le Shi-king est dépeint dans ces paroles. Quand on a achevé de réciter un chapitre, on lit successivement ceux qui le suivent, avec émotion.

« Bien que les principes moraux n'y soient pas différents, les pensées, les beautés littéraires sont profondes et vastes; on ne doit point en chercher le sens et la portée au delà des noms et des choses. Les gens des siècles suivants, sachant bien que sa signification était ainsi simple et ordinaire, y ont ajouté des sens et des raisons; absolument comme si, dans la fontaine d'eau vive d'un village, on accumulait une foule de choses qui l'obstruent. Celui qui, en lisant le Shi-king, répète jusqu'à trois fois le chapitre *Pe-kouéi*[2], en a vraiment le goût, le sens.

[1] En soi, quand on le fait bien.

[2] Allusion à ce fait que Kong-tze donna sa nièce en mariage à

« Fohi en traçant les huit Kouas a, par ces quelquelques signes, exprimé complètement les lois de toutes les choses de ce monde. Les lettrés qui n'étudient que les paroles, n'en ont qu'une intelligence superficielle. Ceux qui scrutent les formes [1], les comprennent à fond.

« Le Yi-king est dit subtil, profond, source de pureté et de calme, ce livre ne peut troubler les choses claires. Le Yi-king ne contient pas tout ce qu'il y a à dire des choses; il n'en parle que sommairement.

« Mon explication du Lun-yu et du livre de Mengtze est très fine et subtile. L'explication du Yi-kin en forme la partie principale. C'est comme une tringle longue et mince que l'on joint à une lanterne et qui recouvre une longue ligne de lumière. Car on ne peut tout expliquer complètement et jusque dans les détails. On ne doit point parler du Yi-king d'une manière commune et artificielle, ni d'une manière ampoulée. En chaque ligne du Yi-king on a disposé deux sens. Ceux qui les reconnaissent sont habiles, les autres sont incapables.

« Le Tchun-tsiou [2] raconte tous les événements de

l'un de ses disciples, Nan-tzong, parce qu'il avait bien appris et répété trois fois le texte : « On peut effacer les taches du jade blanc, on ne peut effacer celle d'une parole mauvaise ».

[1] Des Kouas; c'est dans leur forme plutôt que dans les paroles qui les accompagnent que l'on doit chercher la représentation de la nature des choses.

[2] Histoire du royaume de Lou dont Kong-tze était originaire; ce sont des annales de la plus grande concision et sécheresse.

cette période, il fait connaître (les temps de) paix et de trouble, les succès et les revers de ces temps et rien de plus. En aucun caractère il n'y est exprimé de blâme ou de louange. En le lisant, en étudiant le livre Tzo-tchuen[1], on pénètre le sens et l'esprit, le principe et la fin, et l'on parvient ainsi à connaître systématiquement et sommairement ce que les saints et les sages ont fait et disposé, et les causes morales de tous les actes de ces temps. Quand on veut étudier le Li-ki, on doit d'abord étudier l'Y-li. La matière du premier est, en effet, rapportée dans le second. Le Li-ki disserte du contenu et du sens de l'Y-li et l'explique[2]. C'est en étudiant les quatre livres de Kong-tze, Meng-tze, Tcheng-tze et Tchang-tze, et les expliquant avec soin qu'on en acquiert l'intelligence et le vrai sens. Tous les autres livres des lettrés ne peuvent être exempts de défauts ou d'erreurs.

« Se gouverner, se corriger soi-même est un grand art; il est complètement exposé dans la Siao-hio. Tout ce qu'il y a de difficile et de profond dans son sens et ses règles est réuni dans le Kin-tze-luh[3]. Si, en expliquant les Kings, on détermine nettement le sens des livres, les noms et les choses, et qu'on amène ainsi les étudiants à chercher par eux-mêmes, ils en retireront grand profit.

[1] Commentaire du Tchun-tsiou, par *Tzo-Keou-ming*, disciple de Kong-tze.

[2] Mémorial des rites rédigé définitivement sous les Hans. L'Y-li est plus ancien et traite principalement des rites domestiques et privés.

[3] Voir l'introduction.

« In-ho-tsing disait : « Si en expliquant les Kings on « y cherche ce qui est nouveau et admirable, où n'ar- « rivera-t-on pas? »

« En entendant ces choses merveilleuses, la crainte nous saisit et la sueur nous coule du corps.

« Pour moi, en expliquant les Kings, je suis uniquement le sens des paroles des saints et des sages[1], et ce n'est qu'en considérant ce qui illumine (pénètre) les sens et les causes que je les commente. Je n'oserais point les interpréter à ma fantaisie et présenter ainsi les principes et les règles. En étudiant les Kings, on ne doit point s'occuper de compositions littéraires. C'est après avoir pénétré profondément le sens d'un ouvrage que les principes sont rendus clairs, que les pensées se manifestent entièrement.

« Maintenant, quand on fait des exercices littéraires sur ces œuvres, on en prend le sujet d'un seul chapitre et on ne traite que cela; on manque ainsi le sens du King entier. Quand on veut faire ressortir les principes du livre, on doit se conformer à la tradition qui y est relative. Cette tradition est le commentaire du King; quand un King est clair, il n'est nul besoin de tradition.

« Les Kings sont ce qui explique les principes; quand les principes sont clairs et connus il n'est plus besoin de King. Les anciens ont commenté, parce que leurs successeurs auraient eu grande peine à comprendre. C'est pourquoi ils ont résumé tout ce

[1] Les Saints le sont par nature, les Sages par l'étude et l'exercice.

qui est important dans le Yi-king et l'ont expliqué en entier. En dehors de ces commentaires, il n'est nullement nécessaire d'ajouter quoi que ce soit aux paroles de chaque section. On n'a qu'à les étudier et les appliquer et on les comprendra de soi-même. Ne dépensez pas inutilement vos réflexions et ne cherchez rien en dehors. Il est encore dit : J'ai étudié avec le plus grand soin le Lun-yu et Meng-tze, pendant plus de quarante ans. J'en ai comparé tous les caractères l'un après l'autre; j'en ai manqué (fait dévier) bien peu. Les gens qui étudient doivent le faire avec diligence et à fond.

« On doit commencer l'étude des livres par les Kings; puis on lira les livres historiques. » Comme on l'interrogeait sur la manière de lire les œuvres historiques, le Maître répondit : « On ne doit point le faire légèrement et négligemment, mais on doit y considérer ce qu'ont été les hommes et les choses, quels ont été les systèmes de gouvernement, les vicissitudes des États. On doit étudier tout cela attentivement. » Sie-tchang-tzai disait : « Tcheng-ming-tao « en lisant l'histoire l'étudiait dans l'ordre des faits « et ne laissait pas passer un seul caractère. »

Il est dit encore : « En lisant l'histoire, voyez « bien qu'elles ont été les causes et la nature des évé- « nements, des révolutions; il faut en faire une étude « consommée.

« En étudiant, en lisant, on doit savoir supporter la fatigue et avoir l'esprit attentif aux plus petites choses; qu'on n'ait point la pensée distraite et vide.

Si l'on dit : « à quoi bon étudier les livres? on peut se faire une autre voie à soi-même » et (qu'on agisse en conséquence), on creuse un fossé profond qui arrête l'homme dans la voie du bien.

« Si, en lisant, on met en usage toutes ses facultés et que l'on fait infiltrer dans son cœur les pensées, les règles, on corrige peu à peu son intelligence faible, insuffisante, lourde, on la purifie complètement; la science, la compréhension s'élèvent et s'éclairent. Wang-kin-sze demandait : « Quand il n'y a rien à faire, on peut être comme si l'on savait parfaitement distinguer le vrai du faux. Mais s'il se présente une occasion de décider, en dix cas on commettra une faute sept ou huit fois. Bien qu'on en ait, parfois, une peine extrême, on retombera encore par la suite et ce sera comme auparavant. Conséquemment, quand le cœur s'est abaissé et souillé pendant longtemps, c'est qu'il ne s'est pas appliqué à pénétrer les pensées et les règles, Donc, en lisant les livres, étudiez à fond les principes et les causes. Si vous le faites sans lacune ni omission, les passions du cœur ne pourront triompher; la justice, l'équité fondamentale du cœur seront suffisamment fortes.

« Les gens d'étude doivent rechercher les principes, la sagesse et les règles; s'ils ne le font pas, à quoi leur sert-il de lire? Les gens d'aujourd'hui ne s'appliquent pas du tout à les bien connaître; tous regardent comme une haute capacité de lire beaucoup. L'étude des principes distingue donc la sagesse de la sottise.

« Quand on connaît systématiquement les noms, les nombres, les règles des actions, cela suffit. Qu'on n'aille pas, en s'embourbant profondément, mettre obstacle à son instruction. Si, dans ses études, on néglige l'antiquité, on n'y réussira pas; si, prenant pièce à pièce les choses des temps anciens, on les rassemble ainsi (sans ordre), quelle utilité retirera-t-on de ce travail? »

Meng-tze prenant sur lui (la réforme du) monde disait : « Quel autre que moi y a-t-il pour cela? » Amené à parler des coutumes et des règles, il dit : « Je n'ai point appris les rites des princes vassaux, mais j'ai entendu dire quelle en était la substance principale. »

« Quoiqu'il en soit, si dans les âges futurs il naît des saints et des sages, ils ne pourront pas faire suivre les (enseignements de) livres tels que l'Y-li et autres. Si, établissant d'après leur contenu la mesure de ce qui est élevé ou bas, abondant ou faiblissant, ils s'efforcent de faire pratiquer complètement ces doctrines, ce seront là les vrais rites. Si, évitant les discours licencieux, lascifs, grossiers, sots, on ne laisse pas périr en soi les sentiments de juste modération, de paix, de joie intérieure, ce sera la vraie musique par excellence. Si, après cela on veut faire des compositions littéraires, on en aura comme des branches et des feuilles. La résistance, l'opiniâtreté dans l'étude et les leçons font échouer l'une et les autres (?).

« Si en composant des vers, on arrête sa pensée et qu'on l'exprime en de nombreuses expressions, ce

sera sans conséquence. Mais il n'est nullement utile de produire beaucoup; cela ne sert plutôt qu'à s'embourber. Y a-t-il rien de mieux alors que de se recueillir dans le calme et la paix et de méditer des compositions poétiques? Et lorsqu'un goût, un talent vrai et pur se manifestent largement chez les lettrés, il n'y a rien qui égale ceux qui aiment à composer des vers.

« Le désordre et le trouble arrêtent longtemps les actions. Fan-shun-fou a fait de cela, pendant un long temps, l'objet de ses préoccupations. Comme on le voit, tous alors, surchargés d'occupations, négligeaient les enseignements des saints et des sages et se faisaient à eux-mêmes un chemin de traverse; il n'y avait plus rien qu'ils soignassent avec une attention se portant jusqu'aux moindres détails. Et bien qu'ils eussent suivi longtemps les maîtres, leur science n'a jamais été profonde ni claire. N'est-ce point là un avertissement à écouter?

« Maintenant il nous est dit de purifier la source (de nos actes), d'en affermir le fondement et d'étudier scrupuleusement les circonstances cachées, subtiles des événements, des bouleversements. Si, pendant de longs jours, nous nous égarons et, plongé dans les vieux papiers, nous obscurcissons notre esprit et notre cœur, et que par là nous en venions à négliger l'avenir et oublier le présent, pourrons-nous nous dire instruits?

« Quand le cœur ne supporte plus le travail, c'est un grand vice. Quand on apprend ordinairement

IMPRIMERIE NATIONALE.

bien par cœur et que l'on discute avec attention, le cœur en prend l'habitude.

« Les anciens nous en avertissent avec une profonde sagesse : si le cœur est adonné aux jouissances extérieures, il perd la volonté délibérée. »

CHAPITRE V.

DE L'OBLIGATION DE SE VAINCRE ET DE SE CORRIGER.

Le docteur Hoei-Ong[1] dit : « Le livre Tong-shou porte que la notion du pouvoir complet de l'homme s'exprime en un seul caractère : intime, subtil, caché, *ts'ī*[2]. » Cependant elle suffit abondamment pour faire connaître et révéler (la nature de) l'homme. Dans ses conséquences proches, c'est par elle qu'on reconnaît l'homme fidèle au devoir ou égoïste, méchant ou juste. Dans ses effets éloignés on voit le progrès ou le dépérissement, le maintien ou la chute[3]; c'est par son va-et-vient que s'opèrent les changements. On pourra, par elle, pénétrer profondément et comprendre à la fois ce qui est sage et peu sensé, ce qui est caché, obscur ou évident. La maxime de Yao et Shun : « Soyez pur, soyez un et c'est assez », et celle de Kong-tze : « Triomphez de vous-même, et suivez les rites », ont le même sens.

La distinction entre la loi du ciel et les désirs de

[1] Un des noms littéraires de Tchou-hi.

[2] 幾.

[3] Des fortunes et des empires, de la vertu.

l'homme a été peu discutée. C'est pourquoi le docteur Tcheou-siang se sert du seul mot « intime, caché ». Aussi doit-on bien distinguer ces choses et ne point se laisser prendre au dépourvu. Tchang-heng-kiu se servait du caractère « pourvoir, soigner » 豫 [1]. Pour l'homme il n'y a que les décrets du ciel et ses propres penchants. Quand les premiers l'emportent, les seconds cèdent; quand les seconds l'emportent, les premiers cèdent; c'est tout. Il n'y a point de principe qui opère un arrêt intermédiaire, en sorte qu'aucun n'avance ni recule; c'est comme si quatre personnes se trouvaient serrées l'une contre l'autre; quand l'une avance d'un pas, l'autre recule d'autant. Lorsqu'on commence à apprendre, on avance en appuyant les pieds, pas à pas, avec fermeté. On ne doit jamais laisser ces dispositions s'affaiblir, car c'est le moment de vaincre. Quand on a triomphé de soi, alors on est plein de vie et de force, formé au bien.

Dans ses actes, on ne doit s'appuyer que sur son cœur. Quand on est encore sous l'empire de la crainte, avant d'avoir vaincu ses propres tendances, le cœur est bien souvent induit en erreur. Pour se vaincre il n'y a pas d'autre moyen, pas d'autre expédient. Quand, par exemple, un soldat isolé vient à rencontrer un ennemi fort et redoutable, tout ce qu'il peut faire c'est de combattre de toutes ses forces en sacrifiant sa vie. Entre ce qui est juste et ce qui est avantageux, il est difficile d'établir toujours une dis-

[1] Pour indiquer l'objet principal des préoccupations de l'homme, le mode principal de son activité.

tinction nette. Quand, avant d'accomplir une action, on soupçonne qu'elle est inspirée par l'intérêt, on doit l'abandonner. Si on ne peut parvenir à savoir exactement ce qui en est, qu'on abandonne l'acte et s'abstienne, puisque l'on n'a pas pu s'assurer qu'il ne viole pas la justice. Les étudiants doivent être pleins de zèle et faire tous leurs efforts. Quand on sait qu'une chose ne peut point être faite, il ne peut y avoir aucune raison pour la faire. Quand on voit, au contraire, une bonne action à faire, on ne peut plus agir indifféremment : il n'y aurait plus d'excuse à l'abstention. Le cœur de l'homme est naturellement bon. Quand il est resté tel, il sait agir. Tel est le principe d'un cœur droit se manifestant extérieurement. Un instant encore avant qu'il ne sorte de lui-même, la vie, le destin, toutes choses sont renfermées dans ses propensions intérieures[1]. Veillez donc à les bien régler; c'est le soin le plus grave, le plus nécessaire. Quand l'homme commet un acte repréhensible, son cœur n'est point tranquille; le fond du cœur est agité. Quand le cœur est pressé par le caprice et les passions, bien qu'il soit le principe fondamental, il n'a point la force d'y échapper. Faites donc de grands efforts, luttez courageusement contre ces dispositions, ne vous laissez pas vaincre par elles. Tenez-vous ferme, portez-vous où est le bien. Quand vous serez exercé à la lutte, les caprices et les passions ne pourront plus se maintenir.

[1] Ils dépendent de ce qu'il fera. Le cœur se manifeste, sort de lui-même par les actes.

Tcheou-lian-ki dit : « Si l'on est zélé et ferme, il n'y aura rien de difficile. » A cette demande : lorsque le principe vital et les inclinations sont pervertis, comment peut-on les corriger? il répondit : « En cet état, si l'on s'attache à un seul point (vicieux) et qu'on le guérisse, on ne sentira que plus le manque de paix et de justice et l'on n'en comprendra que moins le principe et la fin. Mais si l'on considère ensemble les choses essentielles, comprenant alors clairement la doctrine, les grands principes, la loi morale et les règles de justice, on apercevra de soi-même ce qui est défectueux en soi. »

Il en est de même, par exemple, quand on cherche quelque chose dans un appartement obscur. Si l'on prend un flambeau et regarde partout, on verra certainement l'objet cherché. Si on cherche en tâtonnant, on épuisera vainement ses forces et l'on ne trouvera rien. Si l'on connaît clairement et distinctement la doctrine fondamentale, les lois de la justice, les défauts se corrigeront d'eux-mêmes sans qu'on y pense et s'en aperçoive. Il n'y aura pas besoin d'efforts. La nature de l'homme est bornée et précipitée dans ses actes. Si ses opérations ne sont pas conformes au droit, il faudra, dans les discours, les entretiens, les actes, le maintien habituel, procéder avec une sage lenteur. Si l'on persévère dans cette manière d'agir, toutes les opérations de la nature seront bien réglées.

Quand nous ne savons pas nous donner à nous-mêmes la paix et la joie, comment voudrions-nous

que les autres nous les procurent? L'homme sage doit soutenir les autres et non point être soutenu par eux. Pour maintenir son cœur dans les règles de la convenance, il n'y a rien de mieux que d'affaiblir ses désirs, dit-on souvent. Il n'y a point de désirs qui ne soient forts et actifs (naturellement); si les désirs étaient faibles, on ne pourrait pas dire qu'il faut les affaiblir. Quand les objets sont sous nos yeux, les désirs deviennent nombreux et le fond du cœur est alors fortement lié et attaché. Il en est ainsi, par exemple, quand on est à lire un livre et que l'on veut lire d'abord telle section, puis telle autre, puis apprendre à former les caractères d'écriture, et que l'on cherche enfin de quoi chanter les odes du Shi [1].

L'homme n'a qu'un cœur : comment pourrait-il faire séparément et successivement tant de choses? Si l'on se trouvait dans le cas de devoir le faire, on n'en aurait pas la force. Comment réussirait-on quand on n'y est pas forcé?

Les désirs sont une source de maux; la joie dans le repos est chose à craindre; le repos et l'oisiveté sont des poisons funestes. Pour moi, je ne sais point me livrer à l'oisiveté. Bien que souvent malade, je me suis toujours proposé de faire des progrès. Par nature je suis porté à éviter la fainéantise. La paresse des gens d'aujourd'hui est constamment et vraiment craintive et pusillanime. Avant même d'entre-

[1] Quand on suit ainsi tous ses désirs successifs, on est esclave.

prendre quoi que ce soit, leur cœur est plein d'appréhension et prêt à reculer. Quand ils voient devant eux une chose à faire, elle leur paraît déjà difficile, et ils ne savent point s'y mettre. Ainsi élevé dans cette pusillanimité, ils ne savent exécuter quoi que ce soit.

LA STÈLE DE MÉSA,

EXAMEN CRITIQUE DU TEXTE,

PAR

M. CLERMONT-GANNEAU.

La série, déjà considérable, des dissertations sur la stèle de Mésa vient de s'augmenter d'un nouveau travail, dont je voudrais discuter dès maintenant certaines conclusions, afin de n'avoir plus à y revenir que succinctement dans l'édition définitive et trop longtemps différée où, en publiant de ce texte précieux des reproductions conformes aux légitimes exigences de la science, je me réservais de reprendre, de coordonner et de rectifier mes lectures successives.

MM. Smend et Socin, après avoir consacré une douzaine de jours à l'étude épigraphique du monument exposé au Louvre depuis 1875, nous livrent le résultat de cette étude faite en commun, dans une brochure accompagnée d'une planche lithographiée et destinée particulièrement à l'usage des cours[1].

[1] *Die Inschrift des Königs Mesa von Moab, für akademische Vorlesungen herausgegeben von Rudolf Smend und Albert Socin.* Text, 35 p. in-8°; Tafel. — Freiburg i. B. 1886, akad. Verlagsbuchh. von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Les matériaux sur lesquels MM. Smend et Socin ont travaillé sont, en dehors du monument restauré et de l'estampage primitif visibles dans le « Musée judaïque » du Louvre :

1° une photographie de ce monument mise à leur disposition par M. Gildemeister[1] ;

2° une autre photographie exécutée pour M. H. Derenbourg, qui leur en a transmis un exemplaire;

3° l'estampage, conservé à la bibliothèque de Bâle, de trois des grands fragments[2].

Constatons tout de suite que MM. Smend et Socin ont négligé d'utiliser un document essentiel qui, cependant, était, comme les autres, à leur entière disposition, et dont j'avais moi-même, à plusieurs reprises, signalé l'existence et l'intérêt. C'est la copie faite par l'Arabe Selîm el-Qâri de *sept lignes consécutives de l'original avant sa mutilation*. Il est regrettable que cette copie, exposée à titre de pièce justificative, à côté de la stèle et de l'estampage primitif, ait échap-

[1] Cette photographie aurait été publiée en 1875 et presque aussitôt retirée du commerce, disent les auteurs. J'en ignore, pour ma part, l'existence.

[2] Estampage remontant à une époque « où, disent les auteurs, l'on avait à Bâle l'espoir d'acquérir les fragments ». Cette assertion laconique demande une explication. Les fragments en question avaient été, en 1870, mis en gage par moi chez M. Spittler, Suisse, banquier du consulat de France à Jérusalem, contre l'avance des sommes nécessaires pour payer les Bédouins avec qui j'étais aux prises, sans autres ressources que mon maigre traitement d'employé au consulat. M. Spittler me fit, en effet, des offres d'acquisition que je déclinai. C'est à ce moment qu'on a probablement pris et envoyé à Bâle des estampages des fragments confiés en dépôt.

pé à l'œil si attentif de ces Messieurs, car elle aurait probablement modifié sur plus d'un point les lectures nouvelles qu'ils proposent et que nous allons examiner [1].

Mais, auparavant, il me faut répondre à quelques critiques générales que les auteurs adressent à la restauration du monument.

L'on sait dans quel état déplorable il nous est parvenu. La stèle a été littéralement mise en pièces par les Bédouins, et malheureusement beaucoup de morceaux ont totalement disparu. Le texte présenterait donc d'irréparables lacunes, si, par bonheur, nous n'avions pas un estampage complet pris sur le monument avant sa mutilation [2]. Seulement cet estampage, lui aussi, a beaucoup souffert. Arraché de la pierre encore mouillé, déchiré, froissé, chiffonné, il nous est parvenu en lambeaux. Ces lambeaux rapprochés les uns des autres ont été placés par

[1] Au moment de donner le bon-à-tirer de cet article, je reçois, de M. Noeldeke, une courte mais substantielle notice sur le travail de ces Messieurs (*Literarisches Centralblatt*, 8 janv. 1887). Le savant hébraïsant y fait de sérieuses réserves sur plus d'un des points avancés comme certains et acceptés un peu vite comme tels (en France même, par des critiques plus ou moins autorisés qui auraient dû au moins prendre la peine de vérifier les documents controversés avant de se faire l'écho complaisant d'allégations contestables; cf., par exemple, *Revue de l'histoire des religions*, 1886, sept.-oct., p. 238). J'indiquerai en note, à l'occasion, les doutes qu'inspirent à M. Noeldeke, diverses lectures de MM. Smend et Socin.

[2] Non pas par Selîm el-Qâri, comme le disent les auteurs (p. 5), mais par Ya'qoub Karavaca que j'avais envoyé spécialement à cet effet. Selîm el-Qâri avait pris antérieurement la copie dont je parle plus haut.

les soins de la Conservation du Louvre entre deux glaces, qui permettent d'étudier le texte en regardant l'estampage par transparence. Ce travail de juxtaposition était fort délicat et présentait de grandes difficultées matérielles d'exécution. Il a été accompli avec tout le soin possible; mais l'on n'a pu et l'on ne pouvait éviter des défauts de coïncidence sur les bords déchirés de ces lambeaux, fripés, séchés isolément, et n'ayant plus les mêmes superficies proportionnelles. L'on s'est interdit absolument, et avec raison, d'essayer de corriger ces irrégularités par des moyens mécaniques ou autres qui auraient pu amener une altération du texte. L'estampage a été laissé dans l'état même où il se trouvait; il n'est maintenu que par la pression des deux glaces, et çà et là par quelques petites agrafes de baudruche gommée et transparente qui ont leur point d'attache en dehors des lettres. MM. Smend et Socin ont donc tort de supposer que dans sa partie inférieure, et ailleurs encore[1], les feuilles superposées de l'estampage auraient été *collées après coup l'une sur l'autre*[2], et d'attribuer à un artifice qui, en effet, serait inexcusable s'il était réel, les obscurités particulières qu'offre le déchiffrement dans ces régions.

L'estampage a été religieusement respecté.

[1] *Nachträglich überklebt* (p. 8). Ils reviennent plus loin d'une façon positive sur cette accusation toute gratuite : *der Abklatsch ist an dieser Stelle leider überklebt* (p. 28).

[2] *Leider ist das letztere auch sonst noch an einigen Stellen geschehen* (p. 8 et *passim*).

C'est lui qui a servi de base à la restauration de l'original, opération épineuse dont MM. Smend et Socin ne paraissent pas soupçonner les complications. Le monument consistant en une stèle épaisse de basalte arrondie par le haut[1], dont les côtés allaient s'élargissant par en bas, présente de nombreuses irrégularités : la surface écrite est inégalement dressée, ici plane, là convexe ou concave; les lignes sont tantôt droites, tantôt courbes, tantôt obliques entre elles, rarement équidistantes; les lettres, variables dans leur forme, leur inclinaison, leur écartement. L'original a été recueilli en fragments de grandeur très différente, dont les plus petits ne contiennent parfois qu'une seule lettre, et encore incomplète[2]. Une notable partie de l'original manque. Il a fallu, pour arriver à rapprocher tous ces fragments, de longues et pénibles manipulations. Car il ne s'agissait pas d'un simple jeu de patience aboutissant à la reconstitution d'une surface donnée; il fallait tenir compte du corps même du monument et de la juxtaposition de morceaux souvent anépigraphes, ayant

[1] Je constate avec plaisir, en passant, que MM. Smend et Socin sont d'accord avec moi sur la forme originale du monument, et n'admettent pas qu'il ait été, ainsi qu'on l'a prétendu quelquefois, arrondi par en bas comme par en haut. (Cf. ce que je dis plus loin, p. 112).

[2] Si soigneusement que ces Messieurs aient examiné le monument ils n'ont pas vu que certains morceaux qu'ils donnent sur leur planche comme étant d'une seule pièce sont en réalité constitués par la réunion de plusieurs fragments. Par exemple l'îlot de basalte comprenant des portions des lignes 26, 27, 28, vers la fin, n'est pas d'un seul tenant, comme ils l'indiquent, mais a été reconstruit à l'aide de trois morceaux.

leurs contacts dans les profondeurs de la masse du bloc primitif. A cela sont venus s'ajouter quelques légers déplacements produits par le travail du plâtre au moment où il faisait prise. Dans ces conditions, l'on comprend aisément que l'on ne pouvait obtenir une restitution absolue de l'original à un millimètre près. Parfois les indications superficielles du basalte et celles de l'estampage se trouvaient en léger désaccord, et il a fallu admettre une tolérance que l'on accorde même à des opérations techniques visant à l'exactitude mathématique. Cette tolérance a été enfermée dans les limites les plus étroites qu'il était possible, et l'on s'est fait une loi de respecter avant tout les contacts forcés du basalte. Il en est résulté qu'en reportant sur le plâtre, qui comble les lacunes du texte, les données souvent incertaines de l'estampage, plusieurs lettres se sont trouvées à quelques millimètres de leurs positions réelles. C'était inévitable. D'autre part, l'on n'a pas prétendu dans les parties restituées faire un fac-similé des lettres disparues, mais seulement les rappeler d'après l'estampage pour faciliter le collationnement de ces deux documents qui seuls font foi, et qui se complètent et se contrôlent l'un par l'autre. Aussi, les planches héliographiques gravées depuis plusieurs années et destinées à l'édition définitive comprennent-elles, à côté d'une reproduction des fragments de basalte remis en place, une reproduction de l'estampage lui-même, le tout à une échelle suffisante pour l'étude.

Malgré quelques critiques de détail et sans portée

sérieuse, concernant les caractères figurés sur le plâtre, à titre de *memento*, par un praticien qui est responsable de leur exécution plus ou moins heureuse, MM. Smend et Socin veulent bien reconnaître que, vérification faite, la juxtaposition des fragments et la restauration sont en général bien réussies[1]. C'était là le point essentiel, et ma part de responsabilité dans la réfection du monument s'arrête là.

L'on a eu soin autant que possible de déchausser les bords des fragments encastrés, pour que le plâtre ne vînt pas masquer, en les affleurant, les points précis où les lettres originales sont cassées. Ces Messieurs (p. 11) critiquent cette disposition, dont le but était cependant de répondre aux légitimes exigences du contrôle scientifique; je doute qu'on leur donne raison et je soupçonne que si l'on avait procédé différemment, ils auraient été les premiers à blâmer ce qu'ils proposent, et à proposer ce qu'ils blâment. Quant à laisser le monument tel quel, brisé en cent morceaux, sans le remonter, en se contentant d'as-

[1] *Die Restauration..... muss im allgemeinen als wohlgelungen bezeichnet werden* (p. 10). Ces Messieurs font seulement une réserve (p. 8). Ayant constaté que la distance, mesurée sur l'estampage, entre la ligne 1 et la ligne 32, était de 0m,918, tandis que, sur le monument restauré, elle n'est que de 0m,890, ils en concluent qu'on a dû trop rapprocher le grand fragment supérieur du grand fragment inférieur. Tout ce que je puis dire c'est que la mise en contact des fragments de basalte, non pas seulement à leur surface, mais *dans les parties profondes de la masse,* ont matériellement imposé ce résultat. Ces Messieurs sont-ils, d'ailleurs, bien sûrs d'avoir tenu compte des espaces vides qui séparent les morceaux d'estampages le long de cette base verticale mesurée par eux?

sembler les moulages de ces morceaux, je crois que cela n'aurait fait l'affaire ni du public, ni des savants, y compris MM. Smend et Socin, d'autant plus que c'est justement grâce aux tâtonnements de la restauration que la position exacte de plus d'un morceau a pu être déterminée, et par suite, la lecture de plus d'un passage assurée.

Mais j'ai hâte d'arriver à la partie vraiment intéressante du travail de ces Messieurs, c'est-à-dire aux progrès qu'ils pensent avoir réussi à faire faire à la lecture du texte; ils auraient retrouvé, disent-ils eux-mêmes (p. 3), plus de quatre-vingts lettres «*plus ou moins sûres*», de façon à obtenir un texte presque continu jusqu'à la ligne 27[1].

[1] Bien que je me sois, à dessein, renfermé dans l'examen critique des lectures mises en cause par le travail de MM. Smend et Socin, en m'interdisant autant que possible de toucher à des questions d'interprétation qui seront traitées dans l'édition définitive, je ne puis m'empêcher de consigner ici, par anticipation et très sommairement, deux ou trois réflexions touchant des points de chronologie et d'histoire en dehors de la présente discussion.

J'ai toujours été frappé de voir que Mésa ne parle que de son père et prédécesseur et ne remonte pas plus haut dans sa généalogie. J'en conclus que s'il s'arrête là, c'est qu'il n'avait pas d'autres rois à citer dans sa lignée, sans quoi il n'eût pas manqué de le faire, et de mentionner au moins son grand-père, si celui-ci avait régné. Le père de Mésa doit, par conséquent, être le fondateur d'une nouvelle dynastie moabite qui a pris naissance à la faveur d'un événement ayant sensiblement affaibli la puissance du royaume d'Israël; les trente ans de règne attribués au père de Mésa nous permettent de remonter assez haut pour chercher cet événement (vers l'époque d'Omri?). D'autre part, il faut admettre pour trouver la place de la série de hauts faits et de travaux d'utilité publique

Tout d'abord, je dois faire remarquer que plusieurs de ces lectures « nouvelles » ont été données ou indiquées par moi, il y a plus de dix ans, dans un travail [1] que ces Messieurs citent bien à l'occasion, mais dont on croirait qu'ils n'ont eu qu'une connaissance tardive, après avoir entrepris leur revision. Reste à examiner ce que valent les autres.

Le principal effort de ces Messieurs a porté sur l'estampage et spécialement sur la région gauche de l'estampage, c'est-à-dire sur la fin des lignes, du haut en bas de la stèle, région pour laquelle le basalte nous fait totalement défaut [2]. J'avais cru constater que l'estampage lui-même ne nous donnait pas en gé-

relatés par Mésa, que celui-ci n'a fait exécuter la stèle qu'après quelques années de règne. Le moment précis où a eu lieu l'érection de ce monument commémoratif a été fort discuté. Parmi les solutions possibles de ce problème que j'aurai à aborder dans l'édition définitive, il en est une que l'on a trop négligée et que je livre aux réflexions des savants en attendant que j'y revienne moi-même, sans prétendre cependant encore qu'elle est la vraie. La stèle de Mésa ne pourrait-elle pas être postérieure aux règnes des deux fils d'Achab, Achaziah et Joram? Cette hypothèse, qui ramènerait la stèle de Mésa aux environs de l'année 884 (d'après la chronologie reçue), c'est-à-dire postérieurement à la tragédie de Jéhu, rendrait bien compte de la phrase de Mésa וארא·בה·ובבתה (cf. pour la ruine du בית d'Achab à propos de la mort de Joram, II *Rois*, IX, 89 et *passim*, et, pour les pertes de territoire moabite au moment de l'intronisation de Jehu, II *Rois*, X, 32 et 33). Mésa aurait donc été, dans ce système, successivement contemporain d'Achab (בימי·אמר·כ···), d'Achaziah, de Joram et de Jehu. Ce n'est là, je le répète, qu'une hypothèse, que je me borne à mettre en ligne et que je me réserve de discuter en temps et lieu.

[1] *La Stèle de Mésa, observations et lectures nouvelles*, *Revue critique*, 11 septembre 1875, p. 166 et suiv.

[2] Sauf pour les lignes 1, 2 et 25.

néral les dernières lettres des lignes; comme il est incontestable que la feuille de papier était plus large que la pierre, j'en avais conclu que si ces lettres n'étaient pas venues ou étaient insuffisamment venues sur l'estampage, cela tenait à l'état même de l'original.

Il paraît que je me trompais; tel est, du moins, l'avis de ces Messieurs (p. 7). Suivant eux, ces manques proviennent de ce que l'Arabe a mal exécuté l'estampage. Les caractères dont nous déplorons l'absence ou l'imperfection étaient aussi bien conservés que les autres, mais, n'ayant pas été suffisamment frappés par la brosse, ils n'auraient pas laissé de traces sur le papier, ou ils y auraient laissé des traces peu visibles, le plus souvent même tout à fait invisibles, pour mes yeux du moins[1]. La vue de ces Messieurs doit être douée d'une acuité particulière,

[1] Ces Messieurs vont même jusqu'à révoquer en doute (p. 7) que l'angle inférieur de droite de la stèle n'existât plus comme je l'ai dit, au moment où a été pris l'estampage. Ils ne seraient pas éloignés de supposer que, si dans cette région l'estampage est muet, même pour eux qui s'entendent cependant si bien à le faire parler, c'est qu'il a été également mal exécuté par l'Arabe chargé de cette opération. Ils se demandent comment il se fait qu'on ait pu ultérieurement retrouver un fragment de basalte appartenant à cet angle manquant. La réponse cependant est bien simple : l'angle détaché de la stèle, et par conséquent non venu dans l'estampage, n'avait pas pour cela nécessairement disparu. Dans un autre croquis de Selîm fait avant l'estampage et la mise en pièces de la stèle, croquis dont je donnerai la reproduction, celle-ci est représentée avec *un de ses angles inférieurs absent;* il est vrai que c'est l'angle gauche et non l'angle droit; la confusion sur ce point provient de ce que ce second croquis a été, comme je le prouverai, fait après coup.

car là où je n'ai rien vu, ils affirment avoir vu, et ils transcrivent. Le fait est d'autant plus frappant que parfois nous sommes d'accord sur le résultat même : plusieurs restitutions de lettres s'imposent à la fin des lignes avec un caractère d'entière certitude à cause des mots ou des parties de mots par lesquels commence la ligne suivante; ces lettres je les ai données comme *restituées;* MM. Smend et Socin les donnent comme *vues*. Ils donnent aussi comme *vues* intégralement, là et ailleurs, d'autres lettres incomplètes ou incertaines dont j'ai dit : *je crois voir.* Évidemment notre coefficient de visibilité n'est pas le même. Il y a là une question d'équation personnelle qui ne peut être tranchée que par l'intervention d'un ou de plusieurs tiers qui décideront.

Il est à remarquer, d'ailleurs, que MM. Smend et Socin ne sont pas toujours d'accord même entre eux sur ces lectures hypothétiques. Ils avouent aussi que tel ou tel caractère leur apparaissait plus ou moins nettement suivant la lumière et l'heure de la journée (p. 15). Ce sont autant d'éléments d'incertitude subjective et objective, dont ils n'ont peut-être pas toujours tenu suffisamment compte dans leurs conclusions[1].

[1] Ils font cependant, une fois, un aveu général qui est bon à retenir, et qui tend à frapper de suspicion plusieurs des affirmations catégoriques auxquelles ils aboutissent dans le détail : « Die links oft nur in schwachen Abdrücken erkennbaren *und gelegentlich auch nur nach Vermuthung angenommenen Charactere* (p. 9). » Il arrive même parfois qu'un caractère donné comme certain dans leur transcription l'est comme indistinct sur leur lithographie (par exemple ll. 16, 23, 24, 26, 30).

Il y a eu, en outre, entre eux un sentiment visible d'émulation qui les poussait dans cette sorte de steeple-chase paléographique, à renchérir l'un sur l'autre, et tendait, l'imagination aidant, à forcer leurs observations dans le sens affirmatif et, par suite, à en fausser le résultat.

En attendant, je crois pouvoir établir, par des arguments d'une nature plus objective et, dès lors, moins sujets à controverse, un fait sur la portée duquel il est inutile d'insister, à savoir que les deux ou trois derniers caractères des lignes étaient déjà oblitérés sur l'original avant l'exécution de l'estampage, au point de n'y être plus discernables, et que, par conséquent, les lire sur un estampage qu'on déclare lui-même défectueux, est un tour de force qu'il est donné à peu de personnes d'accomplir,

Cette preuve, je l'emprunte à la copie dont j'ai parlé plus haut et que je reproduis ci-contre en *fac-similé;* nous aurons, d'ailleurs, pour d'autres questions non moins importantes, à tirer parti de ce document versé pour la première fois au débat.

La copie reproduite à la page suivante a été exécutée par Selîm el-Qâri avec une habileté vraiment remarquable pour un Arabe, et avec une sincérité dont témoignent ses imperfections mêmes et ses erreurs.

10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21

ב· ק ד י ה | ז צ ב ב ה א ה· א ש ר ; · א י

XIV

28 29 30 31 32 | 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13

ת· נ ה ע ל· י ש ר א ל | ז א ¦ ח ב ה ל פ נ י כ י כ

19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34

ר ת | ו י א א ם ר· ל י· ב ם ש· ל כ ב· א ה י א

XV

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20

ח ב ה· ם ב ק ע· ה ש ח ר ע ד ה צ ר ם | ו א | מ ה

XVI

21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 | 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13

5. ר ו ? ר ן | ו נ ב ר ת· ו ? | ה ל ך· ב ל ל ה· ו א ל ה

XVII

14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 | 1 2 3 4

6. ם ש ם א | ז א· ו א ה נ· כ ל ה ש ב ע ת א ל פ (ם)...? נ

5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27

כ י· ל ע ש ת ר· כ ם ש ה ח ר ם ת ה | ו א ו א ק ח

XVIII

28 29 30 31 32 33 34 | 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17

8. י כ ם ש | ו ם ל ך י ש ר א ל ב נ ה | ת ו ר ח ם ת |

19 20 21 22 23 24 25 26 27 28] 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39

9. ח ב· ? ם ? ה ם· ל (י) פ נ·] ת | כ י· ל ע ש ת ר· כ

XIX

40 41 42 43 44 45 46 47 | 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13

10. | ו י י נ ר ש ה כ ם ש ם פ | ל י י ה ח ו א ס

14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 |

11. | י ה ץ ו י ש ב ב ה ב ה ל ת ח ם ח ב י

XX

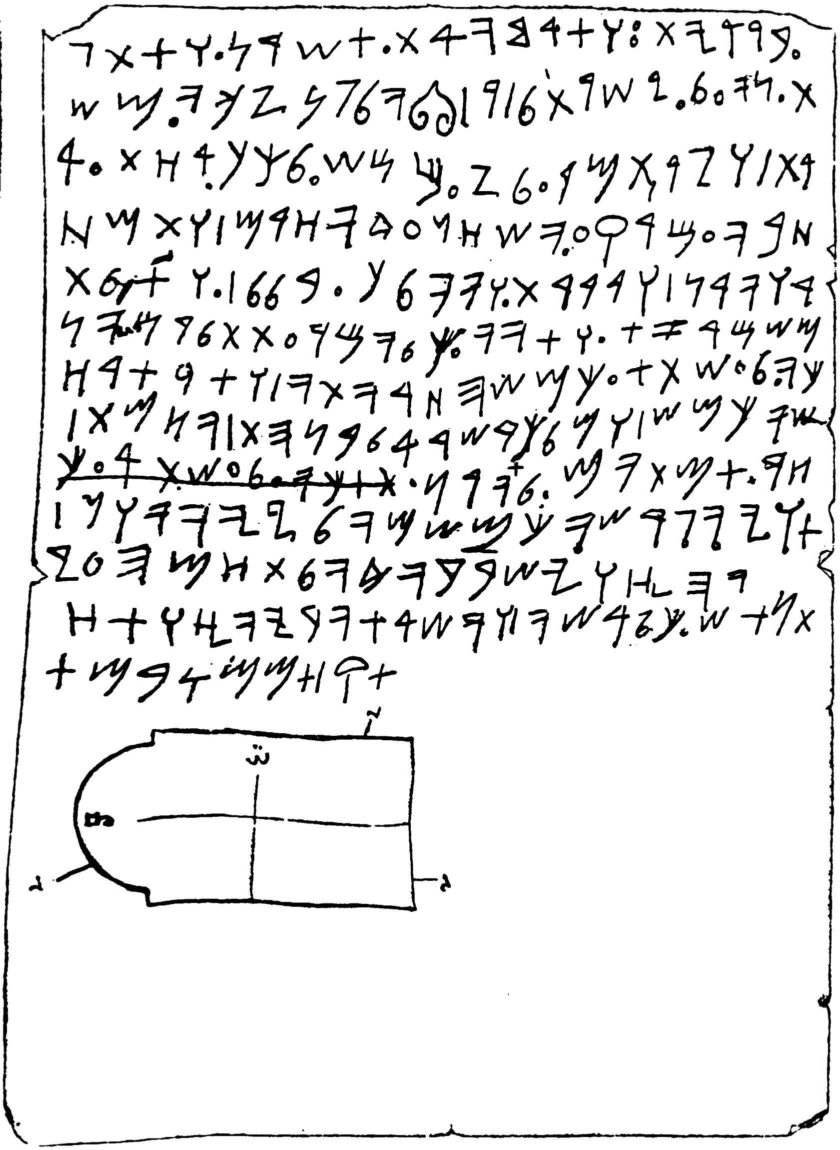
| 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23

12. ת ן א ש· כ ל ר ש ה | ו א ש א א ה ב י ה ץ ו א ח |

24 25 26 27 28 29 30 31 32 |

13. | א ק ח ם ם א ב ם א

Journal asiatique. — Janvier 1887, p. 84.



COPIE PARTIELLE DE LA STÈLE DE MESA

(lignes 13–20)

PRISE PAR SELÎM EL-QÂRI, AVANT LE BRIS DU MONUMENT.

Le copiste, ignorant la nature de l'écriture et de la langue à laquelle il avait affaire, et supposant probablement que l'inscription était grecque, ou occidentale, méprise fort excusable pour lui, vu l'aspect de cette inscription, a transcrit les caractères de *gauche à droite*, c'est-à-dire en commençant par *la fin des lignes*. Il a attaqué le texte à peu près au milieu, à la fin de la ligne 13, et en a poursuivi la transcription sans désemparer jusqu'au commencement (à son point de vue jusqu'à la fin) de la ligne 20 inclusivement.

Je ne puis entrer ici dans une discussion détaillée de la transcription de cette copie que je donne ci-dessous, des bourdons, doublons et autres méprises qui y foisonnent, etc.; on la trouvera avec les explications nécessaires dans l'édition définitive de la stèle de Mésa.

Il suffit d'y jeter un coup d'œil pour constater que Selîm a justement omis à la fin de ces lignes les caractères que ces Messieurs déclarent avoir réussi à distinguer sur l'estampage et que moi je déclare n'y avoir pas vus et n'y pas voir aujourd'hui avec la meilleure volonté du monde [1]. Il est difficile d'attribuer ces omissions *initiales* à une inadvertance analogue à celle dont le copiste fait plusieurs fois preuve dans l'intérieur des lignes; ce n'est pas au moment où il attaquait la ligne que ces bourdons

[1] Le fait est d'autant plus frappant que Selîm ne commet pas *une seule omission* dans les caractères par lesquels les lignes débutent (ou, à son point de vue, se terminent).

systématiques et répétés pouvaient se produire[1]. Il devait y avoir là un obstacle matériel empêchant de discerner les caractères sur l'original, soit qu'ils fussent frustes, soit qu'ils fussent empâtés de terre ou de mortier[2]. C'est ce même obstacle qui a produit les manques de l'estampage[3].

Autre remarque d'une portée générale. MM. Smend et Socin ont une tendance, dans les parties vides ou douteuses, à forcer le nombre des lettres en dépassant la mesure possible. La chose est tout à fait sensible dans deux cas; à la fin de la ligne 6, après le mot אמר·כ?, *il a dit ainsi*, ils donnent comme *vues* deux lettres en plus : בר (=כדבר), et, à la fin de la ligne 7, après את, ils donnent comme vues et entrevues les quatre lettres כל·אר. Moi, j'avoue ne pas voir traces de ces lettres. Si l'on en admet l'existence, l'on obtient deux lignes de 42 et de 41 signes; or les lignes les plus longues de l'inscription ne dépassent pas 38 signes[4]. Ce *maximum* anormal est déjà bien fait à lui seul pour éveiller des doutes.

[1] A la ligne 7 seulement, la copie de Selîm omet les deux dernières lettres ·זה du mot ·ואחזה, portées nettement par l'estampage comme je l'avais constaté dès l'origine.

[2] La région illisible de l'estampage comprenant l'extrême fin des lignes est délimitée par une sorte de frange opaque, sinueuse, allant du haut en bas de l'inscription, tout le long du côté gauche.

[3] Je serais porté à croire que la stèle, quand elle a été copiée et, plus tard, estampée, était couchée à terre sur le côté gauche. C'est dans cette position que la représente le croquis de Selîm. Il est probable que le bloc avait été réemployé dans quelque construction ultérieure.

[4] Les lignes, j'entends les lignes normales en dehors de celles,

Ligne 1. Le nom du père de Mésa est un nom théophore composé avec celui du dieu Chamos et un second élément conservé seulement sur l'estampage, qui est là très obscur. Je l'avais, lors de mon essai, reconstitué provisoirement et par *pure* hypothèse d'après un document assyrien : כמשנדב. Plus tard, influencé par l'existence du nom נרמלך, sur une intaille réputée ammonite par M. de Vogüé, j'avais cru pouvoir lire : כמשנר [1], tout en avouant que le נ n'avait laissé que des traces inappréciables; je dois ajouter que les traits constitutifs du ר seraient bien haut placés. Ces Messieurs lisent כמשמלך. Il y a, en effet, des vestiges de traits favorables à cette lecture, pour le ך et surtout pour le ל; quant au מ, je ne le vois pas. Ces Messieurs reconnaissent eux-mêmes que les trois caractères proposés par eux sont un peu petits (il semble, en effet, au premier abord, qu'il n'y a place que pour deux). Je suis prêt nonobstant à me rallier à cette lecture, plausible mais non pas « völlig sicher », si elle obtient l'approbation des savants compétents dont l'intervention ne manquera pas, je l'espère, de se produire; je dois faire remarquer toutefois que le passage présente encore

beaucoup plus courtes, comprises dans le cintre de la stèle, sont de 33, 34, 35, 36, 37 et 38 signes. Une seule ligne (11), en admettant la lecture העמ·מ, en aurait 39. En tout cas la tendance à se tenir au-dessous du chiffre 40 est bien accusée. Je compte comme signes les barres séparatives; je fais abstraction des points disjonctifs.

[1] Le point que porte le plâtre après כמש est une méprise du praticien chargé de la gravure.

assez d'incertitude pour laisser le champ libre à d'autres combinaisons. Par exemple, étant donnée l'ambiguité de la première lettre du groupe, l'on pourrait songer aussi à la lecture כמשׁשלך[1], en s'appuyant sur l'existence des noms propres théophores phéniciens où l'élément verbal שלך entre en composition; il ne faut pas perdre de vue cependant que, si ma lecture de la ligne 4 doit être maintenue, comme je le pense, le verbe שלך aurait eu en moabite une acception péjorative difficilement conciliable avec le rôle qu'il jouerait ici.

L. 3. A la fin, la lecture כמשע·ם, donnée comme certaine, n'est satisfaisante ni paléographiquement, ni philologiquement[2]. Il n'y a pas place matérielle pour toutes ces lettres, que ces Messieurs auraient dû au moins figurer comme incertaines, puisqu'ils ne sont pas eux-mêmes d'accord sur la visibilité de deux d'entre elles. Je crois, pour ma part, qu'ils se sont laissé égarer par des plis et des empâtements de l'estampage, mirage dont leur œil sera plus d'une fois dupe. Tout ce que l'on peut dire c'est que la lettre suivant le מ de כמ n'était pas une lettre à queue. Si je voulais m'aventurer sur ce terrain mouvant où ils se meuvent avec tant d'aisance, je serais plutôt tenté de voir, après le premier מ, dont déjà la tête n'est

[1] Ou encore כמשׁשלם, du même type que le nom phénicien אשמנשלם (*C. I. S.*, n° 119); la queue, ou apparence de queue de la dernière lettre, dont ces Messieurs n'hésitent pas à faire un ך et dont la tête est fruste, pourrait appartenir à un ם (et aussi à un ן ou un ף).

[2] M. Noeldeke (*l. c.*) répugne à l'admettre.

pas nette, des traces des caractères ת·י, qu'implique la restitution : במ[ת·י]־שע, admise et, jusqu'à nouvel ordre, maintenue par moi [1].

L. 4. Ces Messieurs se prononcent résolument pour la lecture המלכן[2], que j'ai déjà combattue, au lieu de celle השלכן, que j'ai proposée. Je ne vois absolument pas, aujourd'hui plus qu'auparavant, la queue du מ, soit sur l'estampage, soit sur le basalte qui est, du reste, sur ce point en trop mauvais état pour permettre de supposer, si nous n'avions que lui, une autre lettre qui ne serait ni ש, ni מ. D'ailleurs, המלכן serait peu en accord avec le contexte : *tous les rois* n'étaient pas nécessairement les ennemis de Mésa; d'une part, le sens énergique du verbe השע, « sauver », et, d'autre part, le parallélisme avec שנאי impliquent un mot marquant expressément l'hostilité.

A la fin, je crois distinguer une dent de la tête du מ, et des traces de la tête du ר appartenant au nom d'*Omri*, qui est, bien entendu, depuis longtemps acquis à la transcription.

L. 5. La lecture du mot ימן n'a jamais fait de doute; si j'ai signalé le ן, empâté à sa partie supérieure, comme pouvant prêter à la confusion avec le מ, c'est par excès de scrupule paléographique,

[1] Concurremment avec la restitution במ[ת·מ]־שע, qui, *a priori*, me semblerait encore la plus plausible en même temps que la plus simple.

[2] Mise en doute par M. Noeldeke (*l. c.*).

pour mieux faire comprendre l'état actuel de la lettre.

J'ai proposé les lectures יאנף et תאנף. Ces Messieurs opinent pour la première; j'ai penché en dernier lieu pour la seconde. Le י n'est pas si « deutlich » que pourraient le faire croire la copie et la transcription de ces Messieurs, et il conviendrait de le marquer au moins d'un signe de doute[1]. Quant au sens, il est hors de conteste.

L. 6. L'omission sur le plâtre du point après את, point donné par mes anciennes transcriptions et copies, est comme plusieurs menues erreurs de ce genre, le fait du praticien.

A la fin, כדבר est une lecture, à mon sens tout à fait arbitraire; il est singulier qu'après les aveux de leur commentaire, ces Messieurs n'aient pas hésité à dessiner et à transcrire ces caractères *comme entièrement vus*. Pour moi je ne discerne, et encore en partie, qu'un כ; ensuite vient le bord de cette frange nébuleuse limitant le champ lisible de l'estampage, bord avec lequel peut se confondre la queue d'un ן ou d'un ם ; au delà, rien; d'ailleurs, la lecture que je repousse, outre qu'elle n'est pas justifiée paléographiquement donnerait à cette ligne 42 signes, ce qui est excessif, ainsi que je l'ai fait observer plus haut.

L. 7. A la fin : את·כל אר̈; כל est donné comme indubitable; il devrait, d'après les aveux mêmes du

[1] M. Noeldeke (*l. c.*) n'est pas absolument rassuré sur le יאנף de ces Messieurs, et se demande si nous n'aurions pas là tout simplement un *niphal* נאנף (נ est paléographiquement difficile).

commentaire, être dessiné au moins en pointillé et transcrit avec des points de doute. Je ne vois rien de tout cela et je ne puis que maintenir ma transcription : את[·אר]־ץ, qui me semble répondre bien mieux à la place disponible.

L. 8. J'avais ainsi comblé dans la *Revue critique*, la lacune du passage important : וישב·בה·ימד·וחצי·ימי·בנה·ארבען·שת; ces Messieurs sont d'accord avec moi, sauf pour la dernière lettre du troisième mot, où ils voient un ה et non un ד. J'ai eu le tort, je le reconnais, de ne pas discuter dans cette notice, forcément très sommaire, l'identité de cette lettre qui prête, en effet, à l'équivoque, et de ne pas donner les motifs qui m'avaient fait écarter la lecture ה, lecture qui se présente tout d'abord à l'esprit[1], plus encore qu'à l'œil, et à laquelle ces Messieurs se sont arrêtés. Ces motifs sont d'ordre paléographique et philologique. La lettre est compliquée de traits accidentels; j'ai considéré comme accidentels ceux que ces Messieurs considèrent comme réels et réciproquement. En admettant, avec ces Messieurs, que le trait où ils voient la hampe d'un ה ne soit pas du « Schmutz », ainsi qu'ils qualifient le triangle où j'ai vu un ד, il est permis d'hésiter, ils le reconnaissent eux-mêmes, sur le tracé des trois barres parallèles; la plus inférieure de ces barres formerait, en outre, un angle bien droit avec la hampe; enfin le

[1] L'idée en est très tentante à cause du parallélisme avec le mot ימי qui suit immédiatement.

... qui suit la lettre controversée serait ... à l'intérieur de cette lettre. D'autre part, ... l'exige le parallélisme, serait pour ימיה, ... jours; or, l'on s'attendrait dans ce cas, ... les habitudes orthographiques de la stèle, à ce ... de l'état construit du pluriel fût exprimé graphiquement au contact du suffixe pronominal; c'est ainsi que, plus loin (l. 22), nous avons, dans des conditions analogues, שעריה et non שערה, *ses portes*[1]. Il est possible qu'on puisse répondre à ces objections, mais il eût été désirable que ces Messieurs les eussent prévues et réfutées. ימד est peut-être plus difficile à expliquer que ימה = ימיה, mais ce ne serait pas une raison pour le proscrire si la lecture était certaine. C'est affaire à d'autres savants de nous départager[2]. Puisque j'en suis sur cette question, je dois consigner ici, sans y insister autrement, quelques

[1] On peut dire, il est vrai, qu'ici le ה est le suffixe féminin et non le masculin comme dans notre passage. Mais si cette distinction peut être invoquée pour atténuer une difficulté à laquelle ces Messieurs ne paraissent pas, d'ailleurs, avoir songé, je ne crois pas qu'elle suffise pour la lever. Je fais la même réserve pour l'explication de רשה par רשיה (ligne 20, note 2 de la p. 14). La stèle porte bien בת à côté de בית, mais ces deux formes sont prises dans des acceptions sensiblement différentes.

[2] M. Noeldeke (*l. c.*) estime que ה n'est pas, d'après ce que disent ces Messieurs eux-mêmes, tellement hors de doute, que l'on doive d'ores et déjà accepter la forme surprenante ימה = ימיו. Je rappellerai, cependant, à la décharge de ces Messieurs, le Qeri-ketib de Jérémie (17, 11) ימו = ימיו, qui, par une coïncidence curieuse se trouve justement combiné avec le mot חצי; mais que vaut cette variante? Quant à ימי = ימיי, *mes jours* (l. 6), l'on conçoit que l'un des deux י consécutifs disparaisse comme en hébreu.

doutes qui m'ont traversé l'esprit. Faut-il lire יסר? Faudrait-il rattacher à ce groupe וחצי de manière à n'en former qu'un seul mot?? Faudrait-il chercher là un nom propre qui serait le véritable sujet de ישב??? En tout cas, ma première lecture et celle de ces Messieurs reviennent à peu près au même pour le sens : « seine Tage » et « tout le temps, sa vie durant » ne diffèrent guère. Je dois faire remarquer, en terminant, que la lecture ימה introduit dans la construction de la phrase une forte anacoluthe qui les a eux-mêmes frappés. Quant à la question de savoir s'il convient de prendre חצי dans le sens de *moitié* ou de *part, portion indéterminée*, il serait trop long de la traiter ici; elle trouvera place dans mon commentaire.

L. 9. Les points que j'ai signalés dans le mot אשוח sont, bien entendu, des apparences accidentelles.

A la fin, il m'est impossible de « sicher erkennen » les lettres בן, dont la restitution n'a, d'ailleurs, jamais fait question; l'indication au crayon que j'en avais tracée sur le bord de l'estampage est un simple *memento* de restitution et n'avait nullement la prétention de marquer la *place* de ces lettres que je n'ai pas vues et ne vois pas encore; j'ai trop le respect des estampages en général, et de celui-ci en particulier, pour me permettre d'accentuer au crayon des linéaments que je croirais distinguer.

L. 10. J'ai déjà décrit l'aspect du ט, dans la *Revue critique*, comme grand cercle; quant au croisillon central, il est très probable, mais l'estampage, fort

mal conservé ici, ne le donne certainement pas avec la netteté que lui attribue la copie de ces Messieurs.

A la fin, le י initial de י־שראל, qui se restituait forcément, est matériellement invisible pour moi, bien que la copie et la transcription de ces Messieurs le figurent sans une ombre de doute.

L. 11. Le מ de עמרת est ici un peu plus clair; la forme que lui donnent ces Messieurs répond assez bien à ma description de la *Revue critique*, et le croisillon central dont j'ai eu tort de ne pas parler s'entrevoit sur le basalte. J'ai, du reste, l'intention d'en faire dans l'édition définitive, un *fac-similé*, à la grandeur d'exécution.

A la fin : העם·מ; après le ה, il pourrait, à la rigueur, y avoir les traces d'un ע, mais il serait très petit et bien près de la lettre précédente; au delà je ne distingue plus rien [1], si ce n'est des accidents et des plis du papier qui peuvent prêter à plus d'une illusion; et cependant ces trois dernières lettres sont figurées comme certaines et totalement vues. ה[עם] constituerait une conjecture plausible, déjà proposée, du reste, et acceptable à titre de restitution, mais non de lecture. Quant au dernier מ, je le tiens pour entièrement gratuit, et le repousse jusqu'à plus ample informé; ces Messieurs y ont été certainement entraînés par le désir de retrouver un nouvel exemple de cette construction du génitif exprimé par la pré-

[1] Peut-être un point après la deuxième lettre qui suit le ה.

position מן, construction dont ils croient avoir découvert l'existence dans d'autres passages de l'inscription qui seront discutés plus bas. On peut toujours chercher ici un substantif commençant par ה, ou même, si ce ה est l'article, admettre une construction כל ה[עם[1]]-הקר, avec *deux articles;* cette construction, bien que peu fréquente en hébreu, n'y est pas inconnue[2], et je l'ai constatée récemment en phénicien[3].

L. 12. Le point après רית, signalé comme omis, figure sur la planche de la *Revue archéologique* et dans mes transcriptions.

A la fin, le ם tracé au crayon sur le bord de l'estampage, en dehors du champ de l'inscription, l'est (comme le בן de la l. 9) pour mémoire, et nullement pour marquer la place réelle de cette lettre qui, bien qu'indistincte, se restitue avec certitude.

L. 13. Le point que j'ai cru voir un moment avant le ה, dans le groupe חבה, fin du mot (אם-)חבה, ne doit pas être réel, en effet; il me paraît trop haut et trop petit. Préoccupé par l'aspect sous lequel ce mot se représente à la ligne 18, j'ai eu le tort, dans la *Revue critique*, de prendre cet accident trop au sérieux, et il vaut mieux revenir à mes premières transcriptions qui n'en tenaient pas compte.

Le ש de אשב est donné comme sûr dans ma transcription, ce qui annule naturellement les points de

[1] Ou tel autre mot appartenant au même ordre d'idées.

[2] *Psaumes*, 124, 4; 2 *Rois*, 16, 4, et surtout *Jérémie*, 45, 16 : כלהעם הארץ.

[3] Voir mon *Recueil d'archéologie orientale*, p. 91.

doute dont la lettre était encore surmontée dans la planche de la *Revue archéologique.*

A la fin, la lecture אנשי est, pour moi, entièrement imaginaire; au delà du א je ne vois rien, et, si je voulais forcer, je pencherais de préférence pour les traces d'un ש; remarquer, d'ailleurs, que le parallélisme fait plutôt attendre אש que אנשי.

L. 14. Ma deuxième planche portait déjà, ainsi que ma transcription, יאמר et non ימר.

A la fin, la lecture ואו a déjà été donnée par moi, avec cette différence que je ne vois le ו qu'en partie et que je ne discerne pas le א, dont, d'ailleurs, la restitution s'impose.

L. 15. בללה était déjà correctement transcrit dans ma deuxième planche; quant à בקע, la *Revue critique* le donne (comme veulent bien le reconnaître ces Messieurs[1]).

A la fin, il y avait certainement un ה, dont on peut voir peut-être des vestiges avec un peu de bonne volonté, mais dont la restitution, en tout cas, n'a jamais fait de doute.

L. 16. Au lieu de כלה, ces Messieurs lisent כלם (ce qui, du reste, ne change pas sensiblement le sens); bien que sur leur planche ils dessinent le ם comme incertain, ils le marquent comme sûr dans leur transcription. Je ne vois pas de ם sur l'estampage, qui est là fort nébuleux; sur le basalte, égale-

[1] Pour ce qui est de la coquille d'imprimeur qui a fait substituer שחרת à צהרם, et à laquelle personne, même ces Messieurs, ne s'est mépris, je passe condamnation.

mais il est très possible aussi que ce soit un ר, comme le montre la copie de Selîm. Puis vient, toujours en remontant, une lettre qui, sur l'estampage, et sur la copie de Selîm, apparaît à cet état: ᒣ; est-ce ה י, ou même נ (avec addition d'un trait parasitaire accidentel)? En tout cas ce ne peut pas être un ט [1], bien que ces Messieurs l'affirment sans hésiter. Puis vient un ו, dont on entrevoit encore la haste horizontale et que Selîm donne à l'état parfait. Nous voilà loin de la lecture proposée avec tant d'assurance par ces Messieurs : ומבנן.

Le mot qui précède et qui semble séparé de celuici par un point, doit bien être נברן; cette fois, la lecture de ces Messieurs me paraît excellente, quoique les lettres soient loin d'être conservées sur l'estampage avec l'intégrité que leur prête leur dessin et qu'ils aient été visiblement guidés par le parallélisme du passage indiquant clairement que la mention des *femmes* prises à Nebo doit être précédée de la mention des *hommes* [2]; elle est indirectement confirmée par la copie de Selîm, malgré la perturbation qu'on y remarque, perturbation venant de ce que le copiste, arrivé à ce mot, avait justement à passer d'une ligne à l'autre : en effet, on y retrouve très net-

[1] L'on pourrait objecter qu'une fois Selîm a figuré par ᒣ un ט certain dans le mot החרמתה (copie, ligne 7, caractère 14); mais, dans le cas qui nous occupe, l'aspect même de l'estampage est tout à fait contraire de l'hypothèse d'un ט.

[2] La chose est déjà expressément formulée dans mes premières traductions : « et je tuai tout, sept mille [*hommes*..... ».

sieurs ont été entraînés dans ce sens par le désir de retrouver un nouvel exemple de cette fameuse construction avec מן qui paraît leur tenir à cœur, mais que, pour ma part, je ne crois justifiée par aucun des passages de notre texte.

Ce qui suit jusqu'à ונברת est très difficile à distinguer. Dans la *Revue critique* je m'étais borné a décrire les vestiges ou apparences de lettres que je croyais voir sur l'estampage et le basalte, me proposant de discuter ailleurs, avec l'aide de la copie de Selîm, les mots qui pouvaient s'adapter à ces traces. Ces Messieurs m'ont devancé; c'était leur droit. Ils n'éprouvent aucune difficulté à lire : (מ)נברן·ומבנן. La seule lettre pour laquelle ils marquent un doute est la dernière (du deuxième mot), qui « *doit*, disent-ils, se cacher dans un pli de l'estampage ». Cette assertion est toute gratuite [1]; il n'y a certainement jamais rien eu sur l'estampage entre la barre séparative et la lettre à queue que j'ai déja indiquée comme ן ou ם, et qui correspond à leur avant-dernière lettre נ. La copie de Selîm est pour tout ce passage particulièrement précieuse, et c'est surtout ici qu'il est regrettable que ces Messieurs aient négligé d'en faire usage; cette copie ne donne qu'un seul ן et non deux [2]. Ensuite, en remontant, il y avait certainement une lettre à tête triangulaire; il est possible que ce soit un ב [3],

[1] C'est la barre séparative qui est traversée par le pli.

[2] On pourrait dire, il est vrai, que Selîm en a sauté un, mais l'estampage me semble très catégorique sur ce point.

[3] Possibilité que j'avais déjà indiquée dans la *Revue critique*, ainsi que celle d'un ח.

mais il est très possible aussi que ce soit un ר, comme le montre la copie de Selîm. Puis vient, toujours en remontant, une lettre qui, sur l'estampage, et sur la copie de Selîm, apparaît à cet état: ק; est-ce ה י, ou même נ (avec addition d'un trait parasitaire accidentel)? En tout cas ce ne peut pas être un מ [1], bien que ces Messieurs l'affirment sans hésiter. Puis vient un ו, dont on entrevoit encore la haste horizontale et que Selîm donne à l'état parfait. Nous voilà loin de la lecture proposée avec tant d'assurance par ces Messieurs : ומבנן.

Le mot qui précède et qui semble séparé de celui-ci par un point, doit bien être גברן; cette fois, la lecture de ces Messieurs me paraît excellente, quoique les lettres soient loin d'être conservées sur l'estampage avec l'intégrité que leur prête leur dessin et qu'ils aient été visiblement guidés par le parallélisme du passage indiquant clairement que la mention des *femmes* prises à Nebo doit être précédée de la mention des *hommes* [2]; elle est indirectement confirmée par la copie de Selîm, malgré la perturbation qu'on y remarque, perturbation venant de ce que le copiste, arrivé à ce mot, avait justement à passer d'une ligne à l'autre : en effet, on y retrouve très net-

[1] L'on pourrait objecter qu'une fois Selîm a figuré par ק un מ certain dans le mot החרמתה (copie, ligne 7, caractère 14); mais, dans le cas qui nous occupe, l'aspect même de l'estampage est tout à fait contraire de l'hypothèse d'un מ.

[2] La chose est déjà expressément formulée dans mes premières traductions : « et je tuai tout, sept mille [*hommes*..... ».

sieurs ont été entraînés dans ce sens par le désir de retrouver un nouvel exemple de cette fameuse construction avec מן qui paraît leur tenir à cœur, mais que, pour ma part, je ne crois justifiée par aucun des passages de notre texte.

Ce qui suit jusqu'à ונברת est très difficile à distinguer. Dans la *Revue critique* je m'étais borné a décrire les vestiges ou apparences de lettres que je croyais voir sur l'estampage et le basalte, me proposant de discuter ailleurs, avec l'aide de la copie de Selîm, les mots qui pouvaient s'adapter à ces traces. Ces Messieurs m'ont devancé; c'était leur droit. Ils n'éprouvent aucune difficulté à lire : (מ)נברן·ומבנן. La seule lettre pour laquelle ils marquent un doute est la dernière (du deuxième mot), qui « *doit*, disent-ils, se cacher dans un pli de l'estampage ». Cette assertion est toute gratuite [1]; il n'y a certainement jamais rien eu sur l'estampage entre la barre séparative et la lettre à queue que j'ai déja indiquée comme ן ou ם, et qui correspond à leur avant-dernière lettre נ. La copie de Selîm est pour tout ce passage particulièrement précieuse, et c'est surtout ici qu'il est regrettable que ces Messieurs aient négligé d'en faire usage; cette copie ne donne qu'un seul ן et non deux [2]. Ensuite, en remontant, il y avait certainement une lettre à tête triangulaire; il est possible que ce soit un ב [3],

[1] C'est la barre séparative qui est traversée par le pli.

[2] On pourrait dire, il est vrai, que Selîm en a sauté un, mais l'estampage me semble très catégorique sur ce point.

[3] Possibilité que j'avais déjà indiquée dans la *Revue critique*, ainsi que celle d'un ת.

mais il est très possible aussi que ce soit un ר, comme le montre la copie de Selîm. Puis vient, toujours en remontant, une lettre qui, sur l'estampage, et sur la copie de Selîm, apparaît à cet état : ך; est-ce ה י, ou même נ (avec addition d'un trait parasitaire accidentel) ? En tout cas ce ne peut pas être un מ[1], bien que ces Messieurs l'affirment sans hésiter. Puis vient un ו, dont on entrevoit encore la haste horizontale et que Selîm donne à l'état parfait. Nous voilà loin de la lecture proposée avec tant d'assurance par ces Messieurs : ומבנן̈.

Le mot qui précède et qui semble séparé de celui-ci par un point, doit bien être נברן; cette fois, la lecture de ces Messieurs me paraît excellente, quoique les lettres soient loin d'être conservées sur l'estampage avec l'intégrité que leur prête leur dessin et qu'ils aient été visiblement guidés par le parallélisme du passage indiquant clairement que la mention des *femmes* prises à Nebo doit être précédée de la mention des *hommes*[2]; elle est indirectement confirmée par la copie de Selîm, malgré la perturbation qu'on y remarque, perturbation venant de ce que le copiste, arrivé à ce mot, avait justement à passer d'une ligne à l'autre : en effet, on y retrouve très net-

[1] L'on pourrait objecter qu'une fois Selîm a figuré par ך un מ certain dans le mot החרמתה (copie, ligne 7, caractère 14); mais, dans le cas qui nous occupe, l'aspect même de l'estampage est tout à fait contraire de l'hypothèse d'un מ.

[2] La chose est déjà expressément formulée dans mes premières traductions : « et je tuai tout, sept mille [*hommes*..... ».

tement, bien qu'intervertis, le ן et le ר; le ב a été sauté[1]; le signe ᒣ doit représenter le נ. Ce dernier fait, si l'on pouvait se fier à la constance du copiste, tendrait à faire croire que, dans le mot suivant, que nous venons d'examiner, son ᒣ est également un נ, ce qui conduirait pour ce mot à la lecture נרן.

Tout à fait à la fin de la ligne, Selîm, après ·ונברת׀, a copié ᒣY, ce qui, ici encore, tend à exclure le prétendu ב sur lequel ces Messieurs ont reconstruit leur mot : ·בנת[2]. Il semble bien, en tout cas, que ce mot, quel qu'il soit, correspond au mot douteux qui suit נברן, comme נברן lui-même correspond à נברת; ces deux mots commençant par la même lettre, lettre qui, selon toute vraisemblance, n'était pas un ב, doivent être le même mot au masculin et au féminin. Tout en repoussant בנן et, par suite, בנת, je n'ose encore me prononcer sur l'identité de ce mot; tout dépend de la lettre que représente ici dans la copie de Selîm le signe ᒣ; dans le reste de sa copie il rend ainsi 18 fois le ℨ, 6 fois le ʑ, 2 fois le Λ, 1 fois le ꟽ, 1 fois le ◁ ou le Y, 1 fois le ϑ. Cette statistique nous mènerait aux combinaisons הרן et הרת, גרן et גרת, ירן et ירת, מרן et מרת, פרן et פרת, dont quelques-unes fourniraient à la rigueur des sens plausibles que je n'ai pas le loisir de discuter ici[3].

[1] Probablement à cause de sa ressemblance avec le ר.

[2] Selîm ne donne pas le נ que ces Messieurs dessinent comme sûr, et dont, pour ma part, je ne vois pas trace sur l'estampage.

[3] Il ne faut pas perdre de vue, en outre, que la deuxième lettre du mot prête également au doute : ר, ד ou ב (comparer la façon dont Selîm a figuré le ב dans נברת et ailleurs).

L. 17. |ת·ורחמת a été intégralement donné dans la *Revue critique*. Le point que j'ai cru voir avant le deuxième ה dans החרמתה est très douteux (Selîm ne le donne pas); je ne ferais pas difficulté d'y renoncer.

A la fin, après משם, je ne distingue qu'un א, faible mais reconnaissable, et peut-être les traces d'une haste pouvant appartenir à différentes lettres. Ces Messieurs n'hésitent pas à lire ארא, ce qui, combiné avec le commencement de la ligne suivante, donnerait la leçon ארא־לי·יהוה, les *Ariels de Jehovah*. J'avais déjà, comme ils le font remarquer, mis en avant cette leçon, avec d'autres, mais à titre de restitution; je crois prudent de lui maintenir ce caractère, et de ne pas perdre de vue la possibilité des leçons אהלי ou même את·כלי. Si ce passage était réellement parallèle à celui de la ligne 12, את·אראל·דודה, l'on s'attendrait également ici à la présence de la particule את et à la répétition du verbe אשב, au lieu de אקח; il faudrait aussi rendre compte de l'emploi du singulier dans le premier cas et du pluriel dans le second. Ces points une fois fixés et le parallélisme admis, il en résulterait assurément la tentation que j'ai eue moi-même, de faire de דודה le pendant de יהוה et d'y chercher le nom d'une divinité[1]; c'est une question que j'ai déjà soulevée dans le mémoire spécial que j'ai consacré à l'interprétation de cet important passage, et que j'ai eu l'honneur de

[1] Divinité mâle ou *femelle*.

lire, il y a une quinzaine d'années, devant l'Académie des inscriptions et belles-lettres. Je ne puis la traiter ici; elle trouvera sa place dans l'édition définitive de la stèle. Jusque-là, l'on fera bien de n'accepter que sous bénéfice d'inventaire des conclusions s'appuyant sur une base paléographique beaucoup plus précaire que ne pourrait le faire croire la lecture problématique donnée comme certaine par ces Messieurs.

L. 18. Au lieu de אסחב·הם, ces Messieurs lisent אסחביהם. J'avoue que le point séparant le verbe de son suffixe n'est pas sans causer quelque surprise, bien qu'il se puisse expliquer logiquement; mais l'on reconnaîtra que le י serait autrement surprenant et qu'il faut y regarder à deux fois avant d'enrichir la grammaire sémitique de ce « merkwürdiges Verbal-Suffix ». Vérification faite, je ne vois pas ce י dessiné par ces Messieurs à l'état parfait; je crois que, l'imagination aidant, ils l'ont reconstruit de toutes pièces sur un petit coup de ciseau sans conséquence. Je tiens toujours pour un point[1].

L. 19. A la fin, malgré les doutes exprimés dans le commentaire sur le י, le mot פני est dessiné et transcrit comme sûr; cette lecture n'a que la valeur d'une restitution, que je trouve, d'ailleurs, aujourd'hui préférable à celle de פניה.

[1] M. Noeldeke (*l. c.*) également; il fait remarquer avec raison que la séparation du suffixe lourd a au moins des analogies en araméen, tandis que le prétendu י « sprachlich und orthographisch grossen Anstoss giebt ».

L. 21. Malgré l'empâtement qui masque la tête de la dernière lettre du mot יערן et sur lequel j'avais appelé l'attention, il vaut mieux, ainsi qu'on l'a fait depuis longtemps (M. Renan), interpréter cette lettre comme un ן que comme un ם.

A la fin, le ת de חמת, qui n'a, d'ailleurs, jamais fait de doute pour la lecture, bien que faible, se distingue mieux que je ne l'ai dit et, cette fois, ces Messieurs sont fondés à le marquer comme visible.

L. 22. Le ל de עפל, bien que maltraité est probable, et, malgré les réserves que j'ai cru devoir faire, je penche de plus en plus pour cette lecture donnée dans mes premiers essais et due à M. de Vogüé. Quant au ה qui le précède, il est correctement marqué dans ma troisième reproduction, confirmée sur ce point par mes transcriptions. Dans שעריה, je n'ai parlé que d'une apparence de petit point entre le י et le ה, sans en faire état dans la lecture.

L. 23. האשו[חן·לם]ין; le ו devrait être donné comme restitué; mais, cette réserve faite, ces Messieurs me paraissent avoir été cette fois bien inspirés, car les traces qui restent sur le basalte et l'estampage sont, en effet, plus favorables à la conjecture d'un ו qu'à celle d'un ש, pour laquelle je penchais autrefois. La restitution ....האשוח qu'ils obtiennent ainsi, et qui, du reste, non plus que celle de מין, n'est proposée pour la première fois, est très tentante. Je crois seulement qu'entre ...ו]האש et ין il n'y a pas l'espace matériel pour loger les quatre lettres : חן·לם; il n'y a place que pour deux lettres, trois au plus. Rien

n'oblige à supposer ici le pluriel de ce mot qui apparaît au singulier à la ligne 9; peut-être y avait-il simplement האש]וח·לם]ין ? En tous cas, לם est une pure conjecture, et il reste encore à voir si c'est le dernier mot des combinaisons possibles.

A la fin, la tête du ר est encore visible; quant aux traces du ב, elles sont tellement légères qu'il serait difficile d'identifier la lettre si la restitution n'en était pas indiquée surabondamment par le contexte.

L. 24. Le ה par lequel débute la ligne est expressément donné comme sûr dans la *Revue critique*, et le point après לכל est marqué dans mes transcriptions et copies. Après ·עשו (עשלו est une coquille à laquelle personne ne pouvait se tromper) il y avait certainement, comme je l'ai admis, un ל, mais il faut les yeux de la foi pour le *voir* sur l'estampage[1].

L. 25. Ces Messieurs reconnaissent comme moi, à la fin de la ligne, dans les traces visibles sur l'estampage et le basalte, le mot אסר, dont le reste est rejeté au commencement de la ligne 26.

L. 26. Ici, nous sommes en complet désaccord. Au commencement de la ligne, également fruste sur l'estampage et le basalte, ces Messieurs lisent ן̈·מישראל, au lieu de [·י]ישראל, ce qui, combiné avec le mot אסר de la fin de la ligne précédente, leur fournit un nouvel exemple de la prétendue construction avec la préposition מן, qui semble être chez eux une idée fixe. Je ne vois aucune trace de ן·ם; bien plus, il n'y

[1] Je l'ai donné dans ma transcription, mais j'aurais dû l'indiquer comme restitué.

a pas, du moins à mon estime, place pour deux lettres et un point avant le mot ישראל. Je m'en tiens à la restitution d'un י, dont je pourrais même, si j'avais les hardiesses de ces Messieurs, prétendre retrouver un vestige dans un petit trait angulaire existant sur le basalte.

A la fin, ces Messieurs lisent ארנן ו̈, en avouant qu'ils n'ont pas vu le point disjonctif auquel on s'attendrait après le ן, et en reconnaissant que le ו n'est pas « deutlich »; il faut qu'il le soit vraiment bien peu pour qu'ils le déclarent; aussi sommes-nous en droit de nous demander si la vraie leçon n'était pas | ארנן[1], coupe de verset qui irait peut-être mieux pour le balancement du parallélisme.

L. 27. Je ne comprends pas les critiques de ces Messieurs au sujet du mot הרם après ce que j'en ai dit si nettement dans la *Revue critique*.

A la fin, ils voient un ן « ziemlich grosses »; par moment, on croirait, en effet, en saisir la tête, mais il se peut que ce soit une apparence due à un pli de l'estampage; d'ailleurs, cette dernière lettre ne changerait pas le sens que j'ai attribué au mot, *être ruiné*, sens que ces Messieurs adoptent.

L. 28. Ces Messieurs ayant laissé en blanc la lacune initiale et ne proposant à ce sujet rien de ferme dans leur commentaire, je ne m'en occuperai pas ici, me réservant de reprendre en temps et lieu cette question, qui n'est pas épuisée.

[1] Pour moi le deuxième ן n'offre plus que des traces, et je ne l'ai donné que comme visible en partie.

A la fin, je ne vois pas le כ[1], qu'ils ne reconnaissent qu'avec « Wahrscheinlichkeit ».

L. 29. Au début de la ligne, après avoir hésité entre תי et א?, j'avais cru devoir écarter la première lecture. Ces Messieurs la reprennent pour leur compte; ils ont peut-être bien raison et j'inclinerais à y revenir; la lettre douteuse serait bien courte pour un א. Le מ de מאת est formellement donné dans la *Stèle de Dhibân* et dans la *Revue critique*.

J'ai la satisfaction de constater, chemin faisant, que ces Messieurs se sont franchement ralliés à mon explication de קרן par *villes*, explication que je n'avais pu réussir jusqu'ici à faire admettre par la plupart des critiques qui se sont occupés de notre inscription.

A la fin, j'ai déjà donné par conjecture le ת que ces Messieurs assurent avoir réussi à distinguer.

L. 30. Ces Messieurs admettent ma restitution ·י·את·מהרבא; nous ne différons que sur le nombre des traces de lettres encore reconnaissables.

A la fin, il ne serait pas impossible que ce que j'ai pris pour un מ fût un נ, et j'ai eu tort de me prononcer trop catégoriquement entre ces deux lettres si faciles à confondre, pour peu que leur tête ne soit pas très nette; קד n'est rien moins que certain et, ces Messieurs eux-mêmes n'étant pas d'accord sur ce qu'ils croient voir l'un et l'autre, l'on me permettra de bénéficier de ce doute avoué et de réserver mon jugement jusqu'à plus ample informé.

[1] Auquel j'avais, d'ailleurs, pensé en proposant, dès le début, la restitution מל[כ-תי] (*Stèle de Dhibân*, p. 41).

L. 31. צאן (= *troupeaux*??) est inscrit en toutes lettres dans la *Revue critique*.

Dans la région si maltraitée, vers la fin, ces Messieurs proposent de lire בן·דדן·ודדן. Cette mention des Dedanites à propos de Horonaïm serait assurément d'un haut intérêt historique. Mais bien que ces Messieurs, dans leur préambule et leur traduction[1], la considèrent comme définitivement acquise, je la tiens pour plus que douteuse[2]; בן paraît, à première vue assez tentant, et j'avais moi-même consigné la possibilité de cette lecture dans la *Revue critique*, en disant : « le ב indiquerait-il un patronymique »; mais il faut reconnaître que le ן est problématique et que cette seconde lettre pourrait être soit ת, soit ש, soit quelque autre caractère. En tout cas entre le ב et le ו, qui sont sûrs, il est matériellement impossible de loger les caractères ·ן·דדן que ces Messieurs prétendent avoir réussi à déchiffrer; il y a place tout au plus pour *deux* lettres de dimensions normales.

Pour moi, voici l'état du passage : ישב·בה·ב??·?ודו?;
il faut très probablement y chercher un ou deux noms propres d'homme, suivant qu'on admet ou non la réalité du point avant le ו.

אנך que j'ai essayé de retrouver dans les traces de

[1] Dans leur commentaire, les deux collaborateurs ne sont pas aussi affirmatifs et trahissent des divergences sur le degré de certitude de cette lecture.

[2] *Die Dedaniter am Schluss sind wohl ziemlich unsicher,* dit M. Noeldeke (*l. c.*); s'il pouvait voir l'estampage et le basalte, il se prononcerait encore plus catégoriquement contre cette lecture.

la fin de la ligne est douteux; mais le אמר de ces Messieurs n'est pas plus sûr.

L. 32. Au commencement, וי a dû être vu par moi sur l'estampage, quand je pouvais encore le manier plus commodément qu'il n'est possible de le faire aujourd'hui qu'il est monté entre les deux glaces; il est probable que ce sont les sommités de ces lettres qui y sont conservées.

A la fin, je crois voir la tête très faible d'un ר, après וא, ce qui confirmerait ma conjecture וארד; quant à אלת qui « wohl steckt » ensuite, il « steckt so wohl » que je n'en vois pas trace; d'ailleurs, il n'y a plus de place disponible pour ces lettres, qui n'en sont pas moins dessinées en pointillé.

L. 33. Les deux premières lettres de ·ישבה, au commencement, sont dessinées et transcrites en pointillé. Or, il est matériellement impossible que ces Messieurs les aient vues, peu ou prou, attendu que l'estampage ne commence incontestablement qu'au ב, et que le basalte manquait à partir de cet endroit. Interprétant mal un rapprochement très naturel que j'avais fait avec un passage similaire de la ligne 9, ils ont cru apparemment que j'avais pu entrevoir sur l'estampage des traces de ויש et, tout en disant qu'ils n'osent pas affirmer d'après l'estampage l'existence de ces trois lettres, ils n'hésitent pas, pour ne point demeurer en reste, à en figurer deux! Le délit d'arbitraire est flagrant, cette fois.

Au lieu de ועל[ת]י, ils lisent ·ועלארה, qui serait un nom de lieu. Sans chercher à atténuer les doutes

auxquels elle peut prêter et que je n'ai pas dissimulés, je crois pouvoir maintenir ma lecture à côté de la leur qui prête à bien plus de doutes encore; plus satisfaisante, à mon avis du moins, comme paléographie, elle a, en outre, l'avantage de bien cadrer avec le contexte et de ne pas donner naissance à un nom de lieu tout à fait inconnu dont ces Messieurs eux-mêmes sont fort embarrassés.

L. 34. Un ב au lieu de ר dans שרק, n'est pas possible; quant à ט au lieu de ש dans שת, il reste si peu de chose de la lettre, que cette opinion peut se soutenir; ce qui m'a conduit, et m'engage encore à opter pour ש, c'est que pour un ט les angles seraient bien écartés. Quant au י, ou autre lettre similaire, dont ces Messieurs croient retrouver des traces auparavant, c'est une pure hypothèse sur laquelle ils paraissent eux-mêmes si hésitants et le basalte me semble si peu concluant, qu'il me sera permis, j'espère, de la négliger.

Bien que ces Messieurs disent qu'il y a peut-être encore beaucoup à tirer, même après eux, de l'estampage et des fragments actuellement existants, je doute que la « vendange d'Abi-Ezer » qu'ils estiment avoir faite, et que je crois avoir réduite à sa juste valeur, laisse grand chose « au grapillage d'Ephraïm ». Est-ce à dire qu'il faille renoncer à tout espoir de voir quelque lumière inattendue venir éclairer les parties encore obscures de cette grande page d'épigraphie sémitique si malheureusement déchirée? Je ne le

pense pas ; mais, c'est d'un autre côté que je l'attends. Il se peut qu'on en recueille encore des lambeaux restés aux griffes des Bédouins. Plusieurs années après mon départ de Palestine, un fragment de la stèle contenant cinq ou six lettres a été apporté de Dhîbân à Jérusalem et a passé de là en Allemagne[1]. Ce morceau, dont la position se détermine sans difficulté (vers la fin des lignes 3-4), ne nous a appris malheureusement rien de nouveau, parce qu'il appartient à une région pour laquelle l'estampage était suffisant ; mais le fait même de son apparition nous indique qu'il doit exister encore sur place d'autres fragments, appartenant peut-être, ceux-là, à des régions du texte pour lesquelles l'estampage est en défaut et nous laisse dans l'embarras, par exemple, à tout le côté gauche de la stèle avec les fins de lignes controversées pour lesquelles nous n'avons proprement rien et où s'est exercée si librement l'imagination de MM. Smend et Socin. Il n'est pas possible que toutes les parties manquantes de l'original aient été anéanties et, pour ainsi dire, pulvérisées par les Bédouins ; elles doivent, pour une bonne part, se retrouver

[1] MM. Smend et Socin expriment le vœu que la Société orientale allemande, s'inspirant de l'exemple du *Palestine exploration fund*, qui a gracieusement offert au Louvre les quelques fragments en sa possession, veuille bien se dessaisir en notre faveur de cet autre fragment devenu sa propriété, afin que tout ce qui reste du monument soit réuni. Il ne m'appartient pas d'insister sur ce vœu courtois, mais l'on me permettra tout au moins de réitérer publiquement une demande que j'ai à diverses reprises adressée en Allemagne sans succès ; serait-il possible d'obtenir un moulage du fragment pour l'encastrer, en attendant mieux, dans la restauration du monument ?

entre leurs mains à l'état de fragments, d'éclats plus ou moins grands. Nous savons pertinemment qu'après la mise en pièces de la stèle, les Bédouins s'en sont partagé les morceaux, à la possession desquels ils attribuaient une vertu magique. Une enquête menée adroitement sur les lieux ne saurait manquer de faire sortir de leurs cachettes nombre d'épaves plus ou moins importantes de ce lamentable naufrage. Il serait vivement à souhaiter, dans l'intérêt de la science, que cette enquête, qui certes aurait ses difficultés, et même ses périls, fût entreprise un jour; quant à moi, je m'en chargerais bien volontiers si l'on daignait me la confier, heureux d'avoir enfin les moyens d'entrer dans cette terre promise de Moab, que je n'ai pu apercevoir, hélas! que de loin, et où il ne m'a pas été jusqu'ici donné de mettre le pied.

Celui, quel qu'il soit, qui se dévouera à cette recherche devra, en outre, ne pas perdre de vue un objectif qu'il me suffit d'énoncer pour en faire comprendre l'importance capitale. J'ai dit dans le temps que la stèle qui, dans l'état où nous la possédons, compte trente-quatre lignes, devait avoir *au moins une trente-cinquième ligne*, à en juger par le commencement de phrase [ד נ]ואו, que je crois avoir déchiffré à la fin de la ligne 34.

Il se pourrait fort bien que la stèle ainsi notoirement incomplète par le bas [1] le fût dans des propor-

[1] Il est à noter que nous n'avons pas retrouvé trace, sur un seul fragment, de la partie inférieure du rebord qui devait encadrer toute la stèle.

… que
… mètres de
… n'avait
… hauteur? Nous
… ssyriennes de
… hauteur de-
… intéressant de
… monuments congé-
… quelles propor-
… rement par rap-
… épaisseur. S'il en
… supposer que la
… scription deux ou
… nous est parvenue,
… soit rompue par le
… rois blocs, et en-
… taux de quelque con-
… alors à chercher si,
… ne nous auraient
… quelque vieille muraille,
… celui que nous possédons
… véritablement impo-
… par nous ne nous aurait
… idée. L'aventure vaut
…

Le Gérant :

BARBIER DE MEYNARD.

JOURNAL ASIATIQUE.

FÉVRIER-MARS 1887.

UN DOCUMENT COPTE

DU XIIIe SIÈCLE.

MARTYRE DE JEAN DE PHANIDJÔIT,

PAR

M. E. AMÉLINEAU.

Le document copte que je publie aujourd'hui est le dernier en date des documents qui nous soient parvenus de la littérature copte et, si nous en jugeons par les seules preuves que nous en ayons, c'est sans doute la dernière œuvre qui ait été écrite dans la langue de l'Égypte chrétienne. En ne considérant que la langue, ce document mérite évidemment d'être publié, car *a priori* on peut induire qu'une langue qui était en pleine efflorescence au IVe siècle dût éprouver certains changements et certaines altérations pendant un laps de temps qui n'est pas moindre que neuf cents ans. De plus ce document est historique, non pas historique à la manière des autres œuvres coptes où l'histoire est tellement travestie qu'on a parfois peine à la reconnaître; mais je dirais strictement historique si l'amour du

merveilleux n'avait entraîné l'auteur en d'évidentes absurdités vers la fin de son œuvre. Si l'on cherche ailleurs que dans les historiens arabes la connaissance des rapports qui existèrent entre la race conquérante et la race conquise, on ne trouvera aucun témoignage qui puisse nous renseigner, si l'on en excepte quelques pages des historiens latins des Croisades. Jusqu'ici, dans ce procès historique, le peuple vaincu n'a jamais eu l'occasion de faire entendre sa voix et de dire de sa propre bouche quels étaient ses sentiments pour ceux qu'il avait accueillis d'abord comme des libérateurs et qui peu à peu étaient devenus ses pires oppresseurs, par suite des révolutions politiques, des ambitions insatiables et des guerres intestines sans cesse renouvelées. A moins qu'on ne trouve dans quelque coin de l'Égypte de nouveaux documents, tout ce que nous possédons de témoignages coptes sur la domination musulmane se réduit à deux petits ouvrages, signalés d'abord par Zoëga dans son catalogue des manuscrits coptes du musée Borgia [1], laissés ensuite dans une ombre complète et portés seulement l'année dernière à la connaissance des savants et principaux intéressés par une lecture faite à l'*Institut égyptien* [2], au Caire. Le premier en date est la vie d'un patriarche, écrite

[1] Zoëga, *Catal. Cod. copt.* (Romæ, 1810), n° LVII, p. 108-112, pour la vie du patriarche Isaac; n° XLVII, p. 87-89, pour le martyre de Jean de Phanidjôit.

[2] Cf. *Bulletin de l'Institut égyptien*, deuxième série, n° 6 : mémoire sur *Deux documents coptes écrits sous la domination arabe*, par E. Amélineau, de la Mission française d'archéologie.

peu de temps après l'invasion musulmane[1]; le second est le martyre de Jean de Phanidjôit. Pour l'utilité générale de l'histoire, il sera donc bon aussi de publier cette œuvre en la faisant accompagner de quelques considérations qui en montreront la valeur, grande ou petite.

I.

Par un bonheur assez rare pour que l'on s'en puisse féliciter, l'auteur de ce *martyre* s'est nommé et il nous a fait connaître en quelle année il a écrit son ouvrage. Cet auteur est un prêtre nommé Marc, disciple de Michel évêque de Pouasti et de Phlabes, c'est-à-dire de Bubaste ou Zagazig et de Belbéis. Il se trouvait au Caire lors de l'arrestation de Jean et de son martyre; il dit lui-même avoir fait une enquête qui ne dura pas moins de onze mois, avoir interrogé les témoins, accueilli les témoignages qui lui semblaient mériter toute confiance et rejeté les autres. Pendant ces onze mois, il resta continuellement au Caire. Or, comme le martyre de Jean de Phanidjôit, d'après la date contenue dans le récit, eut lieu à midi, le jeudi, quatrième jour du mois de Paschons, en l'année des martyrs 925, c'est-à-dire le jeudi 29 avril de l'année 1209 de notre ère, il s'ensuit que l'œuvre de Marc, disciple de Michel, fut écrite vers

[1] Cette vie du patriarche Isaac me semble encore plus importante que le martyre de Jean, en raison même de la grandeur des personnages qui agissent dans le récit. Elle est malheureusement un peu longue; j'espère cependant la publier bientôt.

le mois de Barmoudah de l'année 926, c'est-à-dire vers la fin de mars, ou au commencement d'avril de l'année 1210.

L'auteur a présenté son récit sous la forme d'un panégyrique, forme éminemment chère aux écrivains coptes. Si ce panégyrique a été prononcé, il dut l'être en l'année 1210, le 29 avril, au jour anniversaire de la mort de Jean. S'il fallait s'en rapporter aux paroles du texte, il n'y aurait aucun doute à entretenir sur la question de savoir si le panégyrique a réellement été prononcé; mais l'on ne peut trop se fier aux auteurs coptes et j'ai expliqué ailleurs [1] comment le panégyrique n'était qu'une forme adoptée par ces écrivains. L'étendue de ces panégyriques serait quelquefois à elle seule une raison qui prouverait péremptoirement l'impossibilité de prononcer des discours aussi longs : le panégyrique du célèbre Schnoudi, par son disciple Visa, n'a pas moins de trois ou quatre cents pages d'arabe; il me semble difficile qu'un gosier humain ait pu résister à pareille fatigue ou que les auditeurs, de quelque patience qu'on les suppose doués, n'aient pas eu envie de quitter la place avant la fin du panégyrique. Il pourrait cependant se faire que certains panégyriques aient été prononcés. Ce qu'il y a de certain, c'est que ces sortes d'œuvres devenaient aussitôt des œuvres liturgiques et qu'on les lisait à l'église devant le peuple assemblé, quelquefois en-

[1] Cf. *Un évêque de Keft au VIIe siècle*, mémoire publié présentement dans les *Mémoires* de l'Institut égyptien, t. II.

tièrement quand elles n'étaient pas trop longues, d'autres fois par fragments [1]. Quoi qu'il en soit, que le martyre de Jean ait été prononcé ou non [2], il a certainement été lu dans l'église, il est devenu la lecture habituelle que l'on devait faire le quatrième jour de Paschons [3], et il jouit d'une assez grande vogue. En effet, une année à peine après sa composition, il était connu et copié dans les monastères de Nitrie [4]; le copiste nous a conservé son nom, il s'appelait Pierre, fils d'Aboul-Faradj, et était originaire de Damanhour. Il écrivit le manuscrit qui est conservé dans la Bibliothèque vaticane sous le n° LIX, en l'année des martyrs 927, c'est-à-dire en 1211. Le fait seul que les manuscrits de la Bibliothèque vaticane proviennent des couvents de Nitrie prouve assez que la copie de ce martyre appartenait à l'un de ces couvents.

Un court résumé de l'œuvre ne sera pas ici hors de place, afin de faire mieux ressortir la valeur historique du récit. Le héros se nomme Jean; il était

[1] C'est ce que signifient les annotations qui se trouvent en marge, ⲡⲙⲁϩ ⲃ̄, ⲡⲙⲁϩ ⲅ̄, etc., ⲚⲤⲞⲠ ⲚⲰϢ ⲈⲂⲞⲖ : *première, seconde fois pour lire.*

[2] La qualité de prêtre est peut-être un obstacle à ce que le panégyrique ait été prononcé; Marc était disciple de l'évêque de Zagazig et de Belbéis; il devait le plus souvent être avec l'évêque son père, et en présence de l'évêque nul prêtre ne peut consacrer ni parler.

[3] C'est ce qui résulte de la note qui se trouve en tête de la première page du martyre. Voir le texte.

[4] Dans mon *mémoire*, j'ai écrit que nous avions peut-être le manuscrit primitif; une plus mûre considération m'a amené à abandonner cette manière de voir.

[illegible] un petit village nommé Phanidjôit, au-[illegible] Ez-Zeitoun, dans le district de Pouschin, [illegible] Bousch[1]. Son père était un diacre, [illegible] Marc, homme fort dévot. Le fils ne ressentit [illegible] inclination à suivre son père dans la voca-[illegible] ecclésiastique; il se fit marchand de toiles et il [illegible] surtout avoir vendu une certaine espèce de [illegible] que fabriquaient les religieuses d'un monastère [illegible] nommé Picouerdjis[2]. Son commerce le [illegible] nécessairement en relation avec les femmes, [illegible] seulement avec les femmes de sa nation, mais [illegible] avec les femmes musulmanes. Il tomba amou-[illegible] d'une femme musulmane, en fit d'abord sa [illegible], puis l'épousa[3], et pour cela il dut renier [illegible]. La femme mourut sans doute au bout d'un [illegible] temps, car il n'en est plus question; mais [illegible] naquit des enfants dont il est parlé. Cependant Jean, après avoir vécu un assez grand nombre d'an-nées dans le crime et l'apostasie, sentit le remords

[1] Le mot ⲫⲁⲛⲓϫⲱⲓⲧ signifie : le village aux oliviers, de même que le mot arabe Ez-Zeitoun : c'est le seul endroit de l'Égypte où il y ait encore des oliviers, et il n'y en a plus qu'un petit nombre. Le mot copte ⲡⲟⲩϣⲓⲛ a été conservé dans l'arabe بوش. C'est en ce village que se trouve celui des monastères coptes qui doit être mis au second rang par son importance et ses richesses. Le premier est celui de Moharraq.

[2] Si je ne me trompe, ce mot doit signifier *le monastère de Sergios :* je l'ai vainement cherché au Caire, quoique je sois entré dans un monastère de femmes à Fostât.

[3] Les passages qui se rapportent à ce mariage sont très obscurs, parce qu'ils sont donnés dans un style rempli d'allusions à certaines paroles scripturaires; cependant le fait est certain.

envahir peu à peu son cœur; il résolut de rentrer à la fois dans son village près de Pouschin et dans la foi de ses pères. Comme il eut à endurer quelques persécutions, soit de la part des Coptes qui lui reprochaient son apostasie, soit de la part des Musulmans qui voulaient l'empêcher de retourner à sa première foi, il prit le parti de se retirer dans le village de Pepleu, nommé maintenant Biblau[1], où il avait entendu dire que le magistrat ne persécutait pas les chrétiens et laissait les apostats rentrer dans le giron de l'église chrétienne. Il s'y rendit en effet; mais le remords s'y rendit aussi avec lui. Son esprit semble avoir été en proie à une obsession continuelle: pour se marier, il avait dû apostasier et son apostasie avait été reçue publiquement et consignée dans un écrit resté entre les mains des autorités musulmanes[2]. Ce souvenir le poursuivait; il voulut rentrer dans la possession de cet écrit et l'anéantir. Il se rendit alors au Caire et consulta plusieurs personnages vertueux dont deux désapprouvèrent sa résolution; un seul approuva son projet. Cela lui suffit. Il se mit alors à envoyer pendant toute une semaine des placets au *roi*, lui demandant ou de lui rendre sa foi ou de lui prendre sa tête. Naturellement le roi ne lui répondit pas, et Jean monta lui-même à la cita-

[1] Ce village est au nord-ouest de la station de Deirout sur la ligne du Caire à Assiout. Il est encore très florissant.

[2] Il est impossible de tirer une autre conclusion des nombreux passages où Jean répète à satiété : *rends-moi ma foi ou prends ma tête.*

delle[1], afin de réclamer de vive voix ce qu'on refusait à ses demandes par écrit. Le roi le fit emprisonner pendant trois jours, espérant que ce temps suffirait aux réflexions d'un homme qu'il regardait comme un insensé. Au bout de trois jours, si Jean persistait à vouloir se dire chrétien, on le mettrait à mort. Malgré les tentatives de nouveau faites pour ébranler sa résolution, Jean y resta fidèle et le quatrième jour, le roi lui fit trancher la tête sur les rives du Nil.

Tels sont les événements principaux contenus dans le martyre de Jean d'Ez-Zeitoun. Malgré l'imperfection, je devrais presque dire la barbarie du style, le tableau est vivant. Certains passages du récit sont pris sur le vif : je citerai notamment l'entrée de Jean à la citadelle où le gouverneur, qui devait plus tard s'appeler El-Mélik-el-Kamel, faisait sa résidence, la promenade funèbre du prisonnier à travers les rues et les bazars du Caire, la scène de l'exécution et surtout la peinture des troubles qui la suivirent. Tous ceux qui ont vécu quelque temps en Égypte reconnaîtront sans peine combien ces peintures ont été, je le répète, prises sur le vif et faites d'après nature; aujourd'hui encore bien des choses se passent qui font parfaitement comprendre la vérité de l'œuvre copte. C'est la seule fois que l'on

[1] La citadelle du Caire, celle même qui existe encore, fut bâtie sous le règne de Saladin par l'émir-eunuque Qara-qousch. Elle est désignée en copte par le mot ϫⲁⲗⲁ, qui vient évidemment de l'arabe.

rencontre chez un écrivain de cette race un pareil mouvement et des tableaux si animés : l'auteur devait sentir vivement; il est à regretter que la complète décadence de la langue dont il fait usage ne lui ait pas permis d'employer un style plus léger et plus correct.

II.

Les scènes que je viens d'analyser sont encadrées de certains détails qui appartiennent directement à l'histoire et qui en relèvent tout d'abord. Les passages qui se montrent ainsi comme historiques sont au nombre de trois. En premier lieu le titre que voici dans la traduction française : « Martyre de saint Jean, le nouveau martyr, originaire de Phanidjôit dans le pays de Pouschin, qu'il accomplit le quatrième jour du mois de Paschons, le cinquième jour de la semaine, à la sixième heure, sous le roi El-Kamel, fils du roi El-Adel, le Perse-Arabe, sur le trône de Piban, sur les bords du fleuve d'Égypte. Dans la paix de Dieu : amen. » Le second passage se trouve au début du récit. Le voici : « Il arriva sous le règne d'Osman, fils de Joseph, roi établi sur Babylone d'Égypte, la Paralie, la Syrie, les districts de Damas et de l'Arabie (ce roi était un *Cydarite* et un Persan, *kataxiarque* de la foi des Agarinnéens, voulant convertir à sa foi les Arabes et les Ismaélites), qu'il y eût un homme du Sud, nommé Jean, etc. » Voici enfin le troisième passage qui termine le récit de l'exécution capitale : « C'est ainsi que le combat-

tant du Christ, le saint martyr et bienheureux Jean, fils de Marc, originaire de Phanidjôit..... termina son combat, le quatrième jour de Paschons, qui était le jeudi, à la sixième heure, dans l'année des martyrs 935, aux jours du patriarchat de notre glorieux père abba Jean Pauléon..... et dans la onzième année du règne de Mohammed, fils d'Abou-Bekr, fils d'Ayoub, frère de Youssouf : ce Youssouf est le père du roi Osman, qui fut *lamite* (?) de son temps près des rives du fleuve d'Égypte, sur le trône de Piban. »

Comme on le voit, ces trois textes peuvent se réduire à deux : le titre a sans doute été ajouté par le copiste Pierre, comme c'est la coutume des copistes coptes; il ne mentionne en plus que le surnom du père du *roi* El-Kamel, surnom qui se retrouve deux fois dans le cours du récit. Des deux autres on doit tirer les conséquences suivantes : Jean devait exercer son métier sous le règne d'Osman, c'est-à-dire en donnant à ce sultan les titres sous lesquels il est connu, sous le règne d'Emad-ed-Din Osman, surnommé El-Mélik el-Aziz; il termina sa vie sous *le règne du roi* Mohammed, fils d'Abou Bekr, fils d'Ayoub, frère de Youssouf qui était lui-même le père du roi Osman mentionné en premier lieu, c'est-à-dire que Jean mourut la onzième année du *règne* de Mohammed Aboul-Fath, surnommé El-Mélik el-Kamel, fils de Seif-ed-Din Abou Bekr, surnommé El-Mélik el-Adel, qui était lui-même fils d'Ayoub, le fondateur de la dynastie des Ayoubites, et frère du célèbre

Youssouf Salah-ed-Din (Saladin). Tous ces renseignements sont de la plus scrupuleuse exactitude. Deux points seulement restent obscurs : le roi Osman avait-il bien les possessions que lui attribue l'auteur copte? et que doit-on entendre par *le règne du roi* El-Kamel? Pour répondre à ces questions, il ne sera pas inutile de retracer en quelques mots l'histoire des premiers successeurs de Salah-ed-Din.

Lorsque Salah ed-Din mourut, le vaste royaume qu'il s'était acquis par ses brillantes victoires fut divisé entre ses fils, ses frères et ses neveux; mais il y eut trois portions principales qui échurent à trois des enfants de Salah-ed-Din. Le premier, Nour ed-Din Ali, surnommé El-Mélik el-Afdal, eut Damas, les côtes maritimes (la Paralie), Jérusalem, Bosrah, Banéas et la basse Syrie; le second, Ghayath ed-Din el-Ghazi, surnommé El-Mélik ed-Daher, eut Alep, la haute Syrie, Haran, Tell-Bascher, Ezaz et Manbeg; le troisième enfin, Emad ed-Din Osman, surnommé El-Mélik el-Aziz conserva l'Égypte qu'il gouvernait du vivant de son père. Les autres fils, frères et neveux de Salah ed-Din conservèrent les apanages qu'ils avaient obtenus de la libéralité et de la confiance du sultan, leur père, leur frère ou leur oncle. Parmi eux se trouvait Seif ed-Din abou Bekr, fils d'Ayoub et frère de Salah ed-Din, qui était en possession de Karak et de Schoubek. Fort mécontent de sa part, il se dit qu'il saurait bien en acquérir une plus belle : dans ce but, il s'allia avec Osman, sultan d'Égypte, et dépouilla Nour ed-Din de ses pos-

sessions, en l'an 572 de l'hégire (1194 de notre ère). Les deux spoliateurs songèrent à se partager leurs conquêtes, mais Seif ed-Din abou Bekr obligea son neveu Osman à lui céder la meilleure part. Quatre ans après, le 22 novembre 1198, Osman d'Égypte mourut et laissa ses possessions à un enfant de huit ans, nommé Nasser ed-Din Mohammed, à qui l'on donna le surnom de El-Mélik el-Mansour. A ce jeune roi, il fallait un tuteur et l'on songea au prince dépossédé de Damas; Nour ed-Din Ali ne demandait pas mieux; il se rendit en Égypte et prit le titre d'Atabek. A cette nouvelle, Seif ed-Din abou Bekr marcha vers l'Égypte, chassa de nouveau Nour ed-Din Ali, s'arrogea à lui-même la tutelle de son petit-neveu et finalement le détrôna à son profit le 23 octobre 1199. Il prit alors le titre de sultan d'Égypte et de Syrie. Devant ses succès, tous les autres se hâtèrent de faire leur soumission et de reconnaître l'autorité de Seif ed-Din abou Bekr el-Mélik el-Adel.

Rassuré du côté de sa famille, Seif ed-Din abou Bekr dut tourner tous ses efforts contre une armée de Francs, d'Allemands et de Vénitiens qui avait fait une descente en Syrie. Jusqu'en l'année 1209, il ne cessa de guerroyer contre eux[1]. En cette année, un horrible tremblement de terre éprouva ses provinces asiatiques, et il apprit qu'une armée chrétienne s'était emparée de Rosette et s'était avancée

[1] Il s'agit ici de la cinquième croisade qui n'eut aucun résultat.

jusque dans les terres. Obligé de traiter pour éloigner les croisés de l'Égypte, El-Mélik el-Adel ne comprend que l'Égypte en son traité et retourne en toute hâte en Syrie. Quelques années après, une nouvelle armée chrétienne débarqua à Saint-Jean-d'Acre : le sultan d'Égypte voulut s'opposer à ses progrès, mais il fut vaincu dans les plaines de Safar et vit ses communications coupées avec l'Égypte. Son fils Nasser ed-Din Mohammed abou 'l-Fath, qui devait prendre plus tard le surnom de El-Mélik el-Kamel, voulut s'opposer aux entreprises des Croisés sur Damiette dont ils faisaient le siège : il fit demander des secours à son père qui, en marchant à son aide, mourut près d'Alekyn, en l'année 1218.

Cet exposé succinct des événements qui se succédèrent depuis la mort de Salah ed-Din jusqu'à celle de El-Mélik el-Adel, répond aux deux questions qui ont été posées plus haut. Osman fut sans doute un moment maître de plusieurs des provinces qu'on lui attribue dans l'œuvre copte; mais il ne le fut pas des districts de Damas et de l'Arabie. De même, par le règne d'El-Kamel, il faut entendre son gouvernement d'Égypte qui lui fut confié en 1199, et dès lors c'est bien vers l'année onzième de son gouvernement qu'eut lieu le martyre de Jean, en 1209. Il resterait maintenant à expliquer ces titres de *kataxiarque* de la foi des Agarinnéens et de *Cydarite*. J'avoue humblement ne pas savoir ce que veut dire ce dernier; quant au premier, je crois qu'il est le synonyme de khalife entendu dans le sens religieux.

Osman qui est ainsi nommé était de mœurs sévères et voulut réfréner la licence de certaines fêtes : c'est peut-être à cette tentative que fait allusion la phrase : il voulut convertir à sa foi les Arabes et les Ismaélites (sans doute les Bédouins), à moins qu'on n'y doive voir une allusion à certaine secte hérétique nommée secte des Qadryeh, du scheickh Qadry. Nous savons d'ailleurs que, sous le règne de Salah ed-Din, ce prince favorisa la secte bien connue des Schaféites, afin de détruire l'influence religieuse des khalifes fatimites.

Un certain nombre d'autres dénominations restent inexpliquées, par exemple celles de ⲭⲁⲙⲉⲟⲥ, ⲧⲁⲣⲓⲥⲉⲟⲥ, ⲕⲁⲑⲏⲭⲟⲩⲙⲉⲛⲓⲧⲏⲥ. Je ne sais d'aucune façon ce que signifie le premier mot, que l'on rencontre dans l'énumération des personnages qui, après l'exécution de Jean, troublent la ville de leurs vociférations. Le second mot s'applique à des Coptes qui entourent le médecin du roi et qui doivent être des scribes, des notaires royaux. Quant au troisième, je serais assez tenté d'y voir les étudiants de l'université venus de contrées étrangères à l'Égypte. Une autre appellation dérivée en ligne droite du latin, ⲕⲉⲛⲧⲏⲣⲓⲱⲛ (*centurio*), et que j'avais d'abord traduite par centurion, doit désigner les soldats de police, en opposition avec les soldats de l'armée régulière. Il y a une foule d'autres appellations arabes ou traduites de l'arabe qui se trouvent dans le texte : il est assez curieux de retrouver en copte la traduction des titres du grand qâdi, du scheikh el-islam, des

muezzins, etc. Ce n'est pas le moindre intérêt du texte.

A un autre point de vue, ce texte jette un jour tout particulier sur le caractère du gouverneur, qui épuise en vain tous les moyens qu'il peut inventer pour ramener le fanatique Jean à de meilleurs sentiments. El-Kamel ne cède vraiment qu'en dernier ressort, lorsqu'il ne peut plus faire autrement en face des dignitaires de son peuple et de sa religion. Cependant il est facile de voir que les Coptes ne sont plus traités avec la douceur qu'on leur montra dans les premiers temps de la conquête : on ne comptait plus avec eux, quoiqu'ils eussent conservé entre leurs mains la presque totalité de l'administration égyptienne; on les traitait impunément de la pire des manières, car on savait qu'ils ne pouvaient plus rien. Le fanatisme musulman dans ce *martyre* de Jean de Phanidjôit est encore supérieur au fanatisme copte, ce qui n'est pas peu dire. A ce point de vue, la description de la scène qui suivit l'exécution de Jean est d'une réalité poignante qui montre bien à quel degré de férocité on peut amener des hommes naturellement doux, par le plus pur des sentiments humains, le sentiment religieux, lorsqu'on en abuse et qu'on le détourne de son objet premier.

III.

Autant que l'histoire, la géographie peut profiter d'un certain nombre de données contenues dans

l'œuvre copte. Le plus grand nombre des renseignements que l'on en peut tirer a déjà été utilisé par Quatremère et Champollion dans leurs ouvrages sur la géographie de l'Égypte, surtout par le premier. Cependant il reste encore à glaner après eux, et l'on peut corriger quelques-unes de leurs données.

Le nom de la patrie de Jean, ⲫⲁⲛⲓϫⲱⲓⲧ, est très connu en Égypte : le village subsiste encore et porte le même nom traduit en arabe, à savoir Ez-Zeitoun, c'est-à-dire le *lieu des oliviers.* Il en est de même du chef-lieu de district ⲡⲟⲩϣⲓⲛ qui a été avec beaucoup de raison identifié avec le bourg nommé Usim par Makrîzi. Je ne sais d'où vient ce mot *Usim* à moins qu'il ne soit le mot copte ⲡⲟⲩϣⲓⲛ privé de l'article; mais la ville existe encore aujourd'hui et s'appelle Bousch, ce qui est le nom copte lui-même, privé de la terminaison. Quatremère place près de Bousch un village dont il est fait mention au courant de l'œuvre copte, et qui est nommé ⲡⲟⲛⲙⲟⲛⲣⲟⲥ. Selon ce savant, Makrîzi nomme ce village *Aboul-nomros.* Quelques voyageurs l'ont visité, tels que Norden, qui le nomme *Abunumerus* et Vansleb, qui l'appelle *Abunumros.* Les transcriptions latines répondent assez bien au nom copte, de même que la transcription arabe; cependant je ne peux admettre que le ⲡⲟⲛⲙⲟⲛⲣⲟⲥ dont il est question dans le martyre de Jean fût situé près de Bousch. En effet, l'auteur dit que, le dimanche matin, Jean vit des Coptes aller à un village situé à l'ouest du

fleuve pour célébrer la fête de Saint-Georges; il s'y rendit lui aussi, sentit son désir du martyre s'accroître en entendant lire les actes du grand saint et retourna le même jour au Caire, le trente Pharmouthi. Le lendemain il se présente devant El-Kamel. Or il serait matériellement impossible à un homme, même à cheval, d'aller de Bousch au Caire en un jour; car Bousch est situé plus loin que Benisouef, et il faut quatre heures de chemin de fer pour se rendre du Caire à Benisouef. Je crois donc que le village de Ponmonros doit être cherché non loin du Caire, puisqu'on pouvait y aller et en retourner le même jour. On ne peut ici se faire un argument de l'élasticité des phrases coptes, car les dates sont soigneusement données en ce passage. Quant à savoir où était placé ce village, je n'ai pu arriver à l'identifier; mais, je le répète, je ne puis le placer près de Bousch, malgré la similitude des noms.

Je me permettrai de même de rectifier une assertion de Quatremère d'après Makrîzi au sujet de la position de ⲡⲉⲡⲗⲉⲩ, identifié avec le village actuel de Biblau. L'identification est juste, le nom est le même et Makrîzi a parfaitement raison de placer Biblau près d'un autre village nommé Sanabou, siège d'un évêché. Il a tort au contraire de placer Biblau au nord de Sanabou, lorsque c'est Sanabou qui est au nord-ouest de Biblau. En effet, pour aller du Caire à Sanabou (j'ai fait moi-même le chemin), on prend le chemin de fer jusqu'à Deirout : de Deirout on revient sur ses pas vers le nord jusqu'à Bi-

IMPRIMERIE NATIONALE.

blau en inclinant vers l'ouest et, toujours dans la même direction de Biblau, on va à Sanabou.

Quatremère a aussi parfaitement expliqué les différents noms du Caire qui se trouvent dans l'œuvre copte : on ne peut rien trouver à redire sur ses explications du mot ϫⲁⲗⲗ qui désigne bien la citadelle et du mot ⲡⲓⲃⲁⲛ qui doit en effet signifier une salle où les sultans ou les khalifes rendaient la justice. L'expression ⲃⲁⲃⲩⲗⲱⲛ ⲛⲧⲉ ⲭⲏⲙⲓ, Babylone d'Égypte, désigne bien le Caire; de même le mot ⲭⲏⲙⲓ, mais je ne crois pas que Quatremère ait trouvé la véritable explication. Le mot ⲭⲏⲙⲓ dans le dialecte memphitique, ⲕⲏⲙⲉ en dialecte thébain, est le nom de l'Égypte : on ne trouve jamais ce mot appliqué à une ville dans les œuvres coptes autres que le martyre de Jean. L'auteur de ce martyre l'a appliqué au Caire parce que les Arabes avaient donné au Caire le nom de l'Égypte elle-même : *Masr* au lieu de *Misr*. L'auteur copte a traduit le mot Masr, et du même coup a appelé le Caire ⲭⲏⲙⲓ. De là vient aussi que, dans le lexique thébain cité par Quatremère, le mot ⲕⲏⲙⲉ a le même sens.

Ce nom ⲭⲏⲙⲓ n'est pas le seul par lequel la ville du Caire est désignée dans l'œuvre qui m'occupe : elle est encore plus souvent appelée ϯⲕⲉϣⲣⲱⲙⲓ. Quatremère explique ce nom par l'étymologie et croit qu'il signifie : *la ville qui brise les hommes;* il y voit une traduction de l'arabe *el-Kahirah.* Je crois qu'il a raison, et l'œuvre même en contient une preuve qu'il n'a pas vue : en effet, la ville est ap-

pelée une fois ⲭⲏⲙⲓ ⲛⲧⲉ ϯⲕⲉϣⲣⲱⲙⲓ, ce qui est bien la traduction de Masr el-Kahirah. On trouve aussi à propos du Caire une phrase fort curieuse où il est dit que la nouvelle du martyre de Jean se répandit dans les villes de Masr et de Nistram (Quatremère lit Mistram et Tuki Nistram)[1]. D'après lui, le mot Mistram se rapporte évidemment au vieux Caire que les Arabes, dit-il, appellent Misr ou Fostat. Je me permettrai de ne pas trouver la chose aussi évidente. Le mot Nistram, si la lecture de Tuki est bonne, n'a pas une physionomie copte; si l'on en retranche l'article pluriel, il reste ⲥⲧⲣⲁⲙ qui n'est pas copte[2]. Je croirais assez volontiers que ce mot est une corruption du grec ⲥⲧⲣⲁⲧⲉⲩⲙⲁ, et je verrais alors dans Nistram le quartier du Caire appelé El-Asker, c'est-à-dire l'armée, quartier qui, bienque ruiné sous le khalifat de Mostanser billah, n'était pas encore dépeuplé un siècle après, c'est-à-dire sous le règne de Salah ed-Din, tout en étant dans une complète décadence. La mention de ce quartier se comprendrait très bien, car El-Asker était la ville ancienne du Caire; el-Masr, bâtie par Gouar, était la nouvelle. On ne comprend pas d'ailleurs comment la nouvelle d'un martyre ait pu attirer toutes les nations de Fostat : Fostat existe encore et c'est un

[1] Ce que je dis plus bas expliquera mon incertitude de la vraie leçon.

[2] Le mot ⲙⲓⲥⲧⲣⲁⲙ n'a pas davantage une physionomie copte. Quatremère y voit le même mot que *Misr* : je ne saurais être de son avis. La leçon ⲛⲓⲥⲧⲣⲁⲙ me sourit beaucoup plus.

quartier exclusivement copte avec toutes ses églises. On désigne, en effet, souvent Fostat par le nom de vieux Caire; c'est à tort, c'est *la vieille Babylone d'Égypte* qu'on devrait dire et non le vieux Caire qui est tout autre. Aujourd'hui le quartier El-Asker est rebâti et l'on y voit encore la mosquée de Touloun qui l'avait bâtie pour ses soldats.

Le récit de la promenade que l'on fait faire à Jean pour le conduire de la citadelle sur les rives du Nil peut aussi servir à connaître la topographie du Caire à cette époque : il est de la plus complète exactitude et assez détaillé; mais il est inutile de s'arrêter sur un tableau que chacun pourra utiliser.

Avant de terminer cette introduction je dois parler d'un mot à forme géographique dont la signification me semble douteuse, je veux dire le mot ⲗⲁⲙⲓⲧⲏⲥ. Il est dit du roi Osman, qu'il était ⲗⲁⲙⲓⲧⲏⲥ; des Ismaëlites ou Arabes nomades, qu'ils étaient ⲗⲁⲙⲓⲧⲏⲥ; enfin El-Kamel dit à Jean : Fais-toi ⲗⲁⲙⲓⲧⲏⲥ. La terminaison de ce mot est évidemment grecque; mais le mot lui-même ne me semble pas l'être. Il me semble y reconnaître le sens du mot arabe *mouslim*, et je le traduirais volontiers par *musulman*; je ne serais même pas étonné que ce fût le mot lui-même qu'on n'aurait pas voulu faire entrer intégralement dans un ouvrage copte. Cependant je dois dire que ce n'est là qu'une conjecture que rien n'impose.

Pour terminer, je dois avertir que j'ai publié le texte tel que je l'ai copié. Ce mode de publication

m'a semblé plus avantageux à cause de la corruption de la langue dont chacun pourra ainsi juger. Mon texte est publié d'après la copie que Tuki a faite sur le manuscrit n° 59 du Vatican : j'ai voulu faire collationner mon texte, c'est-à-dire la copie de Tuki; mais on a refusé à M. Guidi, qui en faisait la demande en mon nom, toute communication du manuscrit. Malgré ce refus, je ne crois pas que mon texte, avec les notes que j'y ai jointes, s'écarte considérablement du texte original, et l'utilité de la publication reste entière. Si quelques fautes ont échappé, je prie mes lecteurs de ne pas me les imputer.

ϯⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲓⲁ[1] ⲛⲧⲉ ⲡⲓⲁⲅⲓⲟⲥ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲡⲓⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲟⲥ ⲙⲃⲉⲣⲓ ⲡⲓⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲫⲁⲛⲛⲓϫⲱⲓⲧ ϧⲉⲛ ⲧⲭⲱⲣⲁ ⲙⲡⲟⲩϣⲓⲛ ⲉⲧⲁϥϫⲟⲕⲥ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲥⲟⲩⲇ̅ ⲙⲡⲓⲁⲃⲟⲧ ⲡⲁϣⲟⲛⲥ ϧⲉⲛ ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲙⲡⲉ̅ ϧⲉⲛ ϯⲁϫⲡ ⲋ̅ ⲡⲉ ⲛⲁϩⲣⲁϥ ⲙⲡⲟⲩⲣⲟ ⲉⲗⲭⲉⲙⲏⲗ (*sic*) ⲡϣⲏⲣⲓ ⲙⲡⲟⲩⲣⲟ ⲉⲗⲁⲧⲉⲗ ⲡⲓⲡⲉⲣⲥⲏⲥ ⲁⲣⲁⲃⲟⲥ

Martyre du saint Jean le nouveau martyr, originaire de Phanidjôit dans le pays de Pouschin, qu'il accomplit le quatrième jour du mois de Paschons, le cinquième jour de la semaine, à la sixième heure, sous le roi El-Kamel, fils du roi El-

[1] On lit en tête de la page : ⲥⲟⲩ ⲇ̅ ⲙⲡⲁϣⲟⲛⲟⲥ (*sic*) : Le quatrième jour de Paschons. C'est l'indication liturgique rappelant que le martyre de Jean devait se lire à l'office ce jour-là.

ϧⲉⲛ ⲡⲑ̀ⲣⲟⲛⲟⲥ ⲙⲡⲓⲃⲁⲛ ϩⲓϫⲉⲛ ⲛⲉⲛⲥⲫⲟⲧⲟⲩ ⲙⲫⲓⲁⲣⲟ ⲛⲧⲉ ⲭⲏⲙⲓ ϧⲉⲛ ⲟⲩϩⲓⲣⲏⲛⲏ ⲛⲧⲉ ⲫ︦ⲧ︦ ⲁⲙⲏⲛ.

ⲥⲱⲧⲉⲙ ⲙⲫⲟⲟⲩ ⲱ ⲛⲁⲙⲉⲛⲣⲁϯ ⲉⲧⲥⲙⲏ ⲙⲡⲓⲉⲣⲟⲯⲁⲗⲧⲏⲥ ⲇⲁⲩⲓⲇ ⲉϥⲉⲣⲯⲁⲗⲓⲛ ⲛⲉⲙⲁⲛ ⲉϥϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲑⲟⲩⲓⲛⲁⲙ ⲙⲡ̅ⲟ̅ⲥ̅ ⲁⲥⲓⲣⲓ ⲛⲟⲩϫⲟⲙ ⲑⲟⲩⲓⲛⲁⲙ ⲙⲡ̅ⲟ̅ⲥ̅ ⲁⲥⲓⲣⲓ ⲛⲟⲩϫⲟⲙ ⲛϯⲛⲁⲙⲟⲩ ⲁⲛ ϫⲉ ⲁⲗⲗⲁ ϯⲛⲁⲱⲛϧ ⲟⲩⲟϩ ⲛ̇ⲧⲁⲥⲁϫⲓ ⲛⲛⲓϩⲃⲏⲟⲩⲓ ⲛⲧⲉ ⲡ̅ⲟ̅ⲥ̅. ϧⲉⲛ ⲟⲩⲥⲃⲱ ⲅⲁⲣ ⲁϥϯ ⲥⲃⲱ ⲛⲏⲓ ⲛϫⲉ ⲡ̅ⲟ̅ⲥ̅ ⲟⲩⲟϩ ⲙⲡⲉϥⲧⲏⲓⲧ ⲉⲧⲟⲧϥ ⲉⲫⲙⲟⲩ. ⲁⲙⲱⲓⲛⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲱ ⲛⲓⲡⲓⲥⲧⲟⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲉϣⲏⲣⲓ ⲛⲧⲉ ⲡⲓⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ϩⲓⲛⲁ ⲛⲧⲉⲛϥⲁⲓ ⲙⲡⲓⲛⲁϩⲃⲉϥ ⲉⲧϩⲟⲗϫ ⲛⲧⲉ ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ ⲛⲁⲅⲁⲑⲟⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲁⲗⲏⲑⲓⲛⲟⲥ ⲛⲛⲟⲩϯ ⲉⲧⲱϣ ⲉⲣⲟⲛ ϩⲓ ⲡⲓⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ

Adel, le Perse-Arabe, sur le trône de Piban, sur les bords du fleuve d'Égypte. Dans la paix de Dieu : amen.

Écoutez aujourd'hui, ô mes bien-aimés, la voix du hiéropsalte David chantant avec nous et disant : « La droite du Seigneur a fait un prodige, la droite du Seigneur a fait un prodige : je ne mourrai pas, mais je vivrai pour raconter les œuvres du Seigneur; car le Seigneur m'a donné un enseignement et ne m'a pas livré à la mort. » Venez tous aujourd'hui, ô fidèles enfants du baptême, afin que nous portions le joug plein de douceur de notre bon Sauveur et vrai Dieu qui, pour instruire ainsi les hommes de cœur, crie dans le saint Évangile en di-

ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲉϥϯ ⲥⲃⲱ ⲛⲛⲓⲣⲉⲙ ⲛϩⲏⲧ ⲉϥϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ
ϫⲉ ⲁⲙⲱⲓⲛⲓ ϩⲁⲣⲟⲓ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲉⲧϧⲟⲥⲓ ⲟⲩⲟϩ
ⲉⲧϩⲟⲣϣ ϧⲉⲛ ⲛⲟⲩⲉⲧⲫⲱⲟⲩⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲛⲟⲕ ⲉⲑ-
ⲛⲁϯ ⲙⲧⲟⲛ ⲛⲱⲧⲉⲛ. ϧⲉⲛ ⲟⲩⲙⲉⲧϥⲁⲓ ⲣⲱⲟⲩϣ
ⲛⲉⲙ ⲟⲩϩⲏⲧ ⲉϥⲥⲟⲩⲧⲱⲛ ⲙⲁⲣⲉⲛϥⲁⲓ ⲙⲡⲓⲛⲁϩⲃⲉϥ
ⲉⲑⲛⲁⲛⲉϥ ⲙⲧⲉ ⲡⲓⲛⲁϩϯ ⲙⲡⲁⲓⲅⲉⲛⲛⲉⲟⲥ ⲛⲧⲱϫⲓ
ⲙⲃⲉⲣⲓ ⲉⲧⲁϥⲫⲓⲣⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛ ⲛⲓⲁⲩⲗⲏⲟⲩ ⲛⲧⲉ ⲡⲓ-
ⲙⲉⲛⲣⲓⲧ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲛⲁⲓⲙⲉⲉⲩⲓ ⲉⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲡⲓⲧⲱϫⲓ
ⲙⲃⲉⲣⲓ ⲉⲧⲁϥⲫⲓⲣⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛ ⲛⲁⲓⲉϩⲟⲟⲩ ⲙⲫⲣⲏϯ
ⲛⲟⲩⲃⲱ ⲛⲕⲣⲓⲛⲟⲛ. ⲁⲗⲏⲑⲱⲥ ⲫⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲓϧⲁⲉ ⲛⲉⲣ-
ⲅⲁⲧⲏⲥ ⲛⲧⲉ ϯⲁϫⲡ ⲓ̅ⲁ̅ ⲉⲧⲁϥⲓ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲓⲏⲥ ⲁϥ-
ϭⲟϫⲓ ⲉⲧϩⲏ ⲁϥϩⲱⲗⲉⲙ ⲙⲡⲉϥⲃⲉⲭⲉ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲙⲉⲧ-
ϫⲱⲣⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲣⲁϣⲓ ⲛⲉⲙⲁϥ ⲛϫⲉ ⲡ̅ⲟ̅ⲥ̅ ⲙⲡⲓⲟϩⲓ
ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲟⲥ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲉⲡⲓⲧⲣⲟⲡⲟⲥ ⲉⲩ-
ⲥⲟⲡ. ⲛⲓⲕⲉⲉⲣⲅⲁⲧⲏⲥ ϩⲱⲟⲩ ⲁⲩⲥⲱⲣⲉⲙ ⲛⲥⲱϥ
ϧⲉⲛ ⲟⲩϣⲓ ϣϣⲱⲟⲩ ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲙⲉⲓ ⲙⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ⲧⲓⲕⲟⲛ.

sant : « Venez à moi, vous tous qui souffrez et qui êtes harassés sous vos fardeaux, et je vous reposerai. » Avec soin et d'un cœur droit, portons le joug honnête de ce vaillant et nouvel arbuste qui a crû dans le cœur de notre bien-aimé le Christ, je veux dire Jean, l'arbuste nouveau, qui a poussé de nos jours comme un lis. A la vérité c'est un ouvrier de la onzième heure qui est venu en toute hâte, qui a couru sur le chemin et qui a ravi son salaire avec vaillance; le maître du champ s'est réjoui avec lui, ainsi que l'économe et le surveillant, tous à la fois; les autres ouvriers eux-mêmes l'ont regardé avec un désir véhément et un amour spirituel. En vérité, c'est

ⲁⲗⲏⲑⲱⲥ ⲫⲁⲓ ⲡⲉ ⲡϣⲏⲣⲓ ⲛⲧⲉ ϯⲙⲉⲧⲁⲧⲥⲱⲧⲉⲙ ⲉⲧⲁϥϭⲓ ⲛϯⲟⲩⲥⲓⲁ ⲛⲧⲉ ⲡⲉϥⲓⲱⲧ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥϫⲟⲣ ⲙⲙⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲡⲟⲣⲛⲟⲥ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲣⲉϥⲉⲣ ⲛⲟⲃⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲉⲣ ϧⲁⲉ ⲁϥϩⲕⲟ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲉⲣ ϩⲏⲕⲓ ⲉⲁϥϧⲱⲛⲧ ⲙⲫⲙⲟⲩ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲧⲁⲥⲑⲟϥ ϩⲁ ⲡⲉϥⲓⲱⲧ ⲁϥϣⲟⲡϥ ⲉⲣⲟϥ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲣⲁϣⲓ. ⲫⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲓⲉⲥⲱⲟⲩ ⲉⲧⲁϥⲥⲱⲣⲉⲙ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲟⲧϥ ⲙⲡⲉϥⲙⲁ ⲛⲉⲥⲱⲟⲩ ⲁϥϭⲟϫⲓ ⲛⲥⲱϥ ϧⲉⲛ ⲟⲩϥⲓ ⲣⲱⲟⲩϣ ϣⲁⲛⲧⲉϥϫⲉⲙϥ ⲁϥϣⲟⲡϥ ⲉⲣⲟϥ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲣⲁϣⲓ ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲟⲩⲛⲟϥ. ⲫⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲓϧⲏⲃⲥ ⲉⲧⲉⲣ ⲟⲩⲱⲓⲛⲓ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲙⲁ ⲛⲭⲁⲕⲓ ϣⲁⲛⲧⲉ ⲡⲉϥⲟⲩⲱⲓⲛⲓ ⲫⲟϩ ⲉⲛⲓⲭⲱⲣⲁ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲫⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲓⲛⲁⲫⲣⲓ ⲉⲧⲉⲉⲡⲓ (*sic*)[1] ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲥⲛⲁϩ ⲁϥϯ ⲟⲩⲧⲁϩ ⲙⲫⲣⲏϯ ⲙⲡⲥⲉⲡⲓ ⲛϯⲃⲱ ⲛⲁⲗⲟⲗⲓ ⲧⲏⲣⲥ. ⲫⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲓⲓⲥⲣⲁⲏⲗⲓⲧⲏⲥ

le fils de la désobéissance qui a reçu sa *substance* de son père et qui l'a dissipée avec les débauchés et les pécheurs, et il est devenu besogneux, il a eu faim, il est devenu pauvre et s'est approché de la mort; alors, il est retourné vers son père qui l'a reçu avec joie. C'est la brebis qui a erré loin du pasteur : il a couru après elle avec sollicitude jusqu'à ce qu'il l'eût trouvée, il l'a prise avec lui dans la joie et l'allégresse. C'est la lampe qui a brillé au milieu des ténèbres au point que sa lumière est parvenue en tout pays; c'est le grain qui restait dans la grappe et qui a donné du fruit comme le reste de la vigne entière; c'est le véritable Israëlite dans lequel il n'y a eu ni

[1] Lisez : ⲉⲧⲥⲉⲉⲡⲓ.

ⲛⲧⲁⲫⲙⲏⲓ ⲉⲧⲉ ⲙⲙⲟⲛ ⲇⲟⲗⲟⲥ ⲛϧⲏⲧϥ ⲟⲩⲇⲉ ⲕⲁⲕⲓⲁ ⲟⲩⲇⲉ ϭⲓ ⲛϫⲟⲛⲥ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲥⲁϫⲓ ⲙⲡⲟ̅ⲥ̅. ⲫⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲓⲃⲱⲕ ⲉⲑⲛⲁⲛⲉϥ ⲉⲧⲁϥⲧⲁⲥⲑⲉ ⲛϩⲁⲧ ⲛⲧⲉ ⲡⲉϥⲟ̅ⲥ̅ ⲉϥⲕⲏⲃ ⲛⲍ̅ ⲛⲥⲟⲡ ⲙⲡⲉⲙⲑⲟ ⲛⲛⲏ ⲉⲧⲉⲛⲟⲩϥ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲫⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲓⲛϣⲱⲧ ⲉⲧⲕⲱϯ ⲛⲥⲁ ⲡⲓⲁⲛⲁⲙⲏⲓ ϣⲁⲛⲉⲧⲉϥϫⲓⲙⲓ (*sic*)[1] ⲙⲡⲓⲁⲛⲁⲙⲏⲓ ⲛⲁⲗⲏⲑⲓⲛⲟⲛ ⲉⲧⲉ ⲫⲁⲓ ⲡⲉ ⲉⲙⲙⲁⲛⲟⲩⲏⲗ ⲡⲓⲱⲛⲓ ⲉⲧⲟⲛϧ. ⲫⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲓⲑⲱϩⲉⲙ ⲛⲕⲁⲑⲁⲣⲓⲱⲧⲏⲥ ⲉⲧⲁϥⲉⲣⲫⲟⲣⲓⲛ ⲛϯϩⲉⲃⲥⲱ ⲛⲟⲩⲱⲓⲛⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲁⲧⲑⲱⲗⲉⲃ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲁⲧⲁϭⲛⲓ ⲙⲡⲉⲙⲑⲟ ⲛⲛⲏ ⲉⲧⲑⲁϩⲉⲙ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲫⲁⲓ ⲡⲉ ⲫⲏ ⲉⲧⲁϥⲉⲣ ϣⲟⲣⲡ ⲛϩⲉⲙⲥⲓ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲁⲣⲓⲥⲧⲟⲛ ⲙⲡⲓϩⲟⲡ ⲉⲑⲃⲉ ϫⲉ ⲁϥⲣⲁⲛⲁϥ ⲙⲡⲓⲡⲁⲧϣⲉⲗⲉⲧ ⲙⲙⲏⲓ ⲛⲉⲡⲟⲩⲣⲁⲛⲓⲟⲛ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ. ⲁⲙⲱⲓⲛⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙⲫⲟⲟⲩ ⲱ ⲛⲓⲡⲓⲥⲧⲟⲥ ⲛⲭⲣⲏⲥⲧⲓⲁⲛⲟⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲛϣⲏⲣⲓ ⲛⲧⲉ

ruse, ni méchanceté, ni violence, selon la parole du Seigneur; c'est le fidèle serviteur qui a retourné au septuple l'argent de son maître, en présence de tous ceux qui lui appartenaient. C'est le négociant qui a cherché des perles jusqu'à ce qu'il eût trouvé la vraie perle, c'est-à-dire Emmanuel, la pierre vivante; c'est l'invité pur qui porte des habits brillants et sans tache en présence de tous les invités; c'est lui qui est assis à la première place au festin nuptial, parce qu'il a plu au véritable et céleste fiancé, notre Sauveur. Venez tous aujourd'hui, ô fidèles chrétiens, fils de l'Église, afin que nous en-

[1] Lisez : ϣⲁⲛⲧⲉϥϫⲓⲙⲓ.

ϯⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ϩⲓⲛⲁ ⲛⲧⲉⲛⲟⲩⲱⲣⲡ ⲉϩⲣⲏⲓ ϩⲁ ⲡⲟ̅ⲥ̅
ⲛϣⲉⲡ ϩⲙⲟⲧ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲛⲉⲙ ⲱⲟⲩ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲛⲉⲙ ⲥⲙⲟⲩ
ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲧⲉⲛⲉⲣ ϩⲟⲩⲟ ϭⲓⲥⲓ ⲙⲡⲉϥⲣⲁⲛ
ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲟⲩⲟϩ ⲉⲧⲥⲙⲁⲣⲱⲟⲩⲧ ⲉⲧⲉ ⲫⲓⲱⲧ ⲛⲧⲉ
ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲛⲉⲙ ⲡⲉϥⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ⲛϣⲏⲣⲓ ⲓⲏ̅ⲥ̅
ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲛⲟ̅ⲥ̅ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲡⲛ̅ⲁ̅ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ϣⲁ ⲉⲛⲉϩ ⲛⲧⲉ
ⲛⲓⲉⲛⲉϩ ⲁⲙⲏⲛ ϫⲉ ⲁϥⲓⲣⲓ ⲛⲉⲙⲁⲛ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲉϥⲛⲓϣϯ
ⲛⲛⲁⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥϣⲱⲡⲓ ⲛⲁⲛ ⲙⲃⲟⲏⲑⲟⲥ ⲛⲉⲙ ⲟⲩ-
ⲣⲉϥϯ ⲛⲟⲙϯ ⲛⲉⲙ ⲟⲩϩⲉⲗⲡⲓⲥ ⲛⲥⲏⲟⲩ ⲛⲓⲃⲉⲛ
ϧⲉⲛ ⲙⲁⲓ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲟⲩⲱⲛϩ ⲛⲧⲉϥϫⲟⲙ
ⲛⲉⲙ ⲡⲉϥⲱⲟⲩ ⲛⲉⲙ ⲡⲉϥϣⲫⲏⲣⲓ ⲉⲩⲥⲟⲡ ϫⲉ
ⲁϥⲓⲣⲓ ⲛⲉⲙⲁⲛ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲉϥⲛⲓϣϯ ⲛⲛⲁⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥ-
ⲛⲁϩⲙⲉⲛ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲟⲩϩⲟϫϩⲉϫ ϫⲉ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲥⲏⲟⲩ
ⲉϥϣⲏ ⲛⲁϥⲥⲟⲃϯ ⲛⲁⲛ ⲛϩⲁⲛ ⲣⲉϥⲣⲱⲓⲥ ⲛⲉⲙ
ϩⲁⲛ ⲣⲉϥϯ ⲛⲟⲙϯ ϧⲉⲛ ⲑⲙⲏϯ ⲙⲡⲓⲭⲁⲕⲓ ⲁϥⲓⲛⲓ
ⲛⲡⲓⲟⲩⲱⲓⲛⲓ ⲟⲩⲟϩ ϧⲉⲛ ⲑⲙⲏϯ ⲙⲡⲓⲥⲑⲟⲓⲃⲱⲛ

voyions à Dieu toute grâce avec toute gloire et toute bénédiction, que nous exaltions son nom saint et béni, à lui qui est le père de chacun, à son fils unique, Jésus le Christ, notre Sauveur, et au Saint-Esprit, dans les siècles des siècles, amen; car il nous a secourus, il a agi envers nous selon sa grande miséricorde, il nous a donné courage et espoir en tout temps et en tout lieu, il a manifesté sa gloire, sa puissance et ses merveilles tout à la fois. En effet, il a agi envers nous selon sa grande miséricorde, il nous a sauvés du trouble; dans le temps propice, il nous a préparé des excitateurs et des exhortateurs; au milieu des ténèbres, il a envoyé la lumière; au milieu des

ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲙⲏϣ ⲛⲭⲱⲛⲥ ⲁϥⲓⲛⲓ ⲙⲡⲓⲥⲑⲟⲓ ⲙⲡⲓⲁⲣⲱⲙⲁⲧⲁ ⲟⲩⲟϩ ϧⲉⲛ ⲫⲙⲏϯ ⲙⲡⲓⲥⲟⲩⲣⲓ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲥⲉⲣⲱϫⲓ ⲁϥⲓⲛⲓ ⲙⲡⲓⲃⲉⲣⲧ ⲉⲧϯ ⲙⲟⲩⲉ ϧⲉⲛ ⲑⲙⲏϯ ⲛⲛⲓⲡⲟⲣⲛⲟⲥ ⲛⲉⲙ ⲛⲓϧⲱⲧⲉⲃ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲣⲉϥⲉⲣ ⲛⲟⲃⲓ ⲁϥⲓⲛⲓ ⲛϩⲁⲛ ⲑⲙⲏⲓ ⲛⲉⲙ ϩⲁⲛ ⲇⲓⲕⲉⲟⲥ ⲛⲉⲙ ϩⲁⲛ ⲣⲱⲙⲓ ⲉⲩⲟⲩⲁⲃ ⲁⲩϣⲱⲡⲓ ⲛⲁϥ ⲛϩⲁⲛ ⲣⲉϥϣⲉⲙϣⲓ. ⲙⲁⲗⲓⲥⲧⲁ ⲛⲓⲫⲉⲛ ⲥⲛⲟϥ ⲛⲉⲙ ⲛⲓϧⲁⲧⲉⲃ ⲣⲱⲙⲓ ⲁⲩϣⲱⲡⲓ ⲛϩⲁⲛ ⲕⲗⲏⲣⲟⲛⲟⲙⲟⲥ ⲛⲁ ϯⲙⲉⲧⲟⲩⲣⲟ ⲛⲧⲉ ⲛⲓⲫⲏⲟⲩⲓ. ϧⲉⲛ ⲑⲙⲏϯ ⲙⲡⲓⲙⲟⲥϯ ⲁϥⲓⲛⲓ ⲛϩⲁⲛ ⲙⲏⲓⲛⲓ[1] ⲟⲩⲟϩ ϧⲉⲛ ⲑⲙⲏϯ ⲙⲡⲓⲥⲁϧⲟⲩⲓ ⲁϥⲓⲛⲓ ⲛϩⲁⲛ ⲥⲙⲟⲩ ⲟⲩⲟϩ ϧⲉⲛ ⲑⲙⲏϯ ⲙⲡⲓⲉⲛⲧⲏϫ

puanteurs et d'une foule de putréfactions, il a envoyé l'odeur des aromates; au milieu des ronces et des épines, il a envoyé une rose resplendissante; au milieu des impudiques, des homicides, des pécheurs, il a envoyé des justes, des hommes honnêtes et saints qui ont été ses serviteurs; surtout ceux qui ont versé le sang et les homicides, sont devenus des héritiers du royaume des cieux; au milieu de la haine, il a envoyé des prodiges; au milieu des malédictions, il a envoyé des bénédictions; au milieu des ivraies stériles, il a envoyé les fruits des temps de tran-

[1] Le texte me semble corrompu en ce passage. D'après le mouvement de la phrase et de la pensée qui procède par antithèse, on s'attendait à trouver ⲙⲁⲓ au lieu de ⲙⲏⲓⲛⲓ : amour au lieu de prodiges, et la phrase devrait se traduire alors : au milieu de la haine il a envoyé l'amour. Peut-être la corruption du texte ne provient-elle que d'une mauvaise lecture de Tuki. Cependant j'en serais un peu étonné.

ⲛⲁⲧⲟⲩⲧⲁϩ ⲁϥⲓⲛⲓ ⲛϩⲁⲛ ⲕⲁⲣⲡⲟⲥ ⲛⲧⲉ ϩⲁⲛ ⲥⲏ-
ⲟⲩ ⲛϫⲁⲙⲏ ϧⲉⲛ ⲑⲙⲏϯ ⲙⲡⲓϭⲱϧⲉⲙ ⲛⲉⲙ ⲡⲓϭⲓ
ⲛϫⲟⲛⲥ ⲁϥⲓⲛⲓ ⲛϩⲁⲛ ϣⲏⲣⲓ ⲛⲑⲙⲏⲓ ⲛⲁ ϯⲙⲉⲧⲟⲩ-
ⲣⲟ ⲛⲧⲉ ⲛⲓⲫⲏⲟⲩⲓ . ⲟⲩⲟϩ ⲁϥϭⲁⲥⲟⲩ ⲥⲁ ⲡϣⲱⲓ
ⲛⲛⲓⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲓⲛⲟⲙⲟⲥ ⲙⲃⲉⲣⲓ ⲙⲙⲉⲧⲛⲉ-
ⲗⲉⲩⲑⲉⲣⲟⲥ (*sic*) ⲛⲧⲉ ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡ̅ⲭ̅ⲥ̅. ⲙⲁ-
ⲣⲉⲛⲉⲣ ϣⲁⲓ ⲱ ⲛⲁⲙⲉⲛⲣⲁϯ ϧⲉⲛ ⲟⲩϣⲁⲓ ⲙⲃⲉⲣⲓ
ⲛⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁⲥⲧⲓⲕⲟⲛ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲧⲉⲛⲉⲣⲯⲁⲗⲗⲓⲛ
ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲯⲁⲗⲙⲱⲇⲟⲥ ⲛⲧⲉ ⲡⲓⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲇⲁⲩⲓⲇ
ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲙⲡⲓ̅ⲥ̅ⲗ̅ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲧⲉⲛϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ ϫⲱ
ⲙⲡⲟ̅ⲥ̅ ϧⲉⲛ ⲟⲩϫⲱ ⲙⲃⲉⲣⲓ ϫⲉ ⲁⲣⲉ ⲡⲉϥⲥⲙⲟⲩ
ϧⲉⲛ ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲛⲧⲉ ⲛⲏ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ. ⲫⲁⲓ ⲟⲩ-
ϣⲁⲓ ⲙⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲓⲟⲛ ⲛⲧⲉ ⲡⲓⲁⲅⲱⲛⲟⲑⲉⲧⲏⲥ ⲙⲙⲏⲓ
ⲛⲧⲉ ⲡ̅ⲭ̅ⲥ̅ ⲫⲏ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲡⲓⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ
ⲫⲁⲛⲓϫⲱⲓⲧ ⲫⲁⲓ ⲉⲧⲁϥⲫⲓⲣⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛ ⲛⲁⲓ ⲉϩⲟ-
ⲟⲩ ⲛⲁⲓ ⲉϩⲟⲧⲉ ⲡⲓϣⲉ ⲛⲥⲓϥⲓ ⲛⲧⲉ ⲡⲓⲗⲓⲃⲁⲛⲟⲥ

quillité; au milieu de la souillure et de la violence, il a envoyé de véritables enfants du royaume des cieux et il les a élevés au-dessus des anges selon la loi nouvelle de liberté donnée par notre Sauveur Jésus le Christ. Célébrons, ô mes bien-aimés, une fête nouvelle et ecclésiastique; chantons avec le prophète et le psalmiste, David, roi d'Israël, et disons : « Chantons au Seigneur un cantique nouveau, car sa bénédiction est dans l'assemblée des saints. » C'est la fête du martyre du véritable athlète du Christ, le saint Jean de Phanidjôit qui s'est élevé en ces jours plus haut que les cèdres du Liban, qui a porté

ⲫⲁⲓ ⲉⲧⲁϥϥⲁⲓ ⲙⲡⲓⲛⲁϩⲃⲉϥ ⲉⲧⲉ ⲫⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲓⲥⲧⲁⲩ-ⲣⲟⲥ[1] ⲉϥⲟⲓ ⲛⲁⲧϣⲓⲡⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲙⲡⲉϥϩⲣⲟϣ ⲉϫⲱϥ ⲟⲩⲇⲉ ⲙⲡⲉϥϧⲓⲥⲓ ⲉⲡⲧⲏⲣϥ ⲫⲁⲓ ⲉⲧⲁϥϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲓⲟⲩⲁϩⲥⲁϩⲛⲓ ⲛⲧⲉ ⲡⲉϥⲣⲉϥϯ ⲥⲃⲱ ⲙⲙⲏⲓ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲛⲉⲙ ⲁⲛⲟⲛ ϩⲱⲛ ⲉⲧⲱϣ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲣⲟⲛ ϩⲓ ⲡⲓⲉⲩⲁⲅ-ⲅⲉⲗⲓⲟⲛ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲫⲁⲓ ⲁϥⲥⲟⲑⲙⲉⲥ ⲛⲕⲁⲗⲱⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥϫⲟⲕⲥ ⲛⲕⲁⲗⲱⲥ ϫⲉ ⲫⲏ ⲉⲑⲛⲁϯ ϣⲓⲡⲓ ⲉⲟⲩ-ⲟⲛϩⲧ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲉⲙ ⲛⲁⲥⲁϫⲓ ϧⲉⲛ ⲡⲁⲓϫⲱⲟⲩ ⲛⲛⲱⲓⲕ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲣⲉϥⲉⲣ ⲛⲟⲃⲓ ⲡϣⲏⲣⲓ ϩⲱϥ ⲙⲫⲣⲱⲙⲓ[2] ϥⲛⲁϯ ϣⲓⲡⲓ ⲛⲁϥ ϩⲟⲧⲁⲛ ⲁϥϣⲁⲛⲓ ϧⲉⲛ ⲡⲱⲟⲩ ⲛⲧⲉ ⲛⲉϥⲓⲱⲧ ⲛⲉⲙ ⲛⲉϥⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ. ⲁⲗⲏ-ⲑⲱⲥ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲡⲓⲁⲅⲓⲟⲥ ⲙⲃⲉⲣⲓ ⲟⲩⲇⲉ ⲙⲡⲉⲣϭⲓ ϣⲓⲡⲓ ⲟⲩⲇⲉ ⲙⲡⲉϥⲉⲣ ϩⲟϯ ⲟⲩⲇⲉ ⲙⲡⲉϥϣⲟϣϥ ⲕⲁⲧⲁ ⲫⲣⲏϯ ⲉⲧⲥϧⲏⲟⲩⲧ ϫⲉ ⲧⲟⲩϩⲟϯ ⲇⲉ

le joug, c'est-à-dire la croix, sans en rougir et qui ne l'a pas trouvé pesant et qui n'en a pas du tout souffert, lui qui a accompli l'ordre de notre véritable maître à nous aussi, le Christ qui crie dans le saint Évangile (et celui-ci l'a bien entendue et bien accomplie, cette parole) qui dit : « Celui qui rougira de me confesser, moi et mes paroles, dans cette génération adultère le Fils de l'homme rougira aussi de lui dans la gloire de son père, avec ses anges saints. » Vraiment, le saint Jean le nouveau n'a pas rougi,

[1] Ce mot est écrit par le sigle : ⲡⲓⲥⳁⲥ.

[2] La copie de Tuki donne un texte inintelligible et même illisible : j'ai corrigé d'après la leçon de l'évangile selon saint Marc, VIII, 38, auquel ce texte est emprunté. D'ailleurs, le reste de la citation est exact.

ⲙⲡⲉⲣⲉⲣ ϩⲟϯ ϧⲁ ⲧⲉⲥϩⲏ ⲟⲩⲇⲉ ⲙⲡⲉⲣϣⲑⲟⲣⲧⲉⲣ ⲡⲟ̅ⲥ̅ ⲇⲉ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲙⲁⲧⲟⲩⲃⲟϥ ⲛϧⲣⲏⲓ ϧⲉⲛ ⲡⲉⲧⲉⲛϩⲏⲧ. ⲡⲁⲓⲣⲏϯ ⲫⲏ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲁϥⲧⲟⲩⲃⲟ ⲙⲡⲉϥϩⲏⲧ ϧⲉⲛ ⲡⲟ̅ⲥ̅ ⲁϥⲟⲩⲟⲛϩϥ ⲛⲁⲧϭⲓ ϣⲓⲡⲓ ⲛⲛⲓⲟⲩⲣⲱⲟⲩ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲁⲣⲭⲱⲛ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲣⲉϥϯ ϩⲁⲡ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲁⲣⲭⲏ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲟⲩⲱⲛϩ ⲙⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲟⲩⲙⲑⲟ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲧⲟⲗⲙⲉⲥⲓⲁ ⲉϥϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲟⲩⲭⲣⲏⲥⲧⲓⲁⲛⲟⲥ.

ⲥⲱⲧⲉⲙ ⲱ ⲛⲓⲗⲁⲟⲥ ⲙⲡⲓⲥⲧⲟⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲙⲙⲉⲛⲣⲁϯ ⲛⲧⲉ ϯⲕⲁⲑⲟⲗⲓⲕⲏ ⲛⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲁⲥϫⲫⲟⲟⲩ ⲛϫⲉ ϯⲧⲣⲓⲁⲥ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲧⲁⲧⲁⲙⲱⲧⲉⲛ ⲉⲛⲧⲁⲓⲟ ⲙⲡⲁⲓⲅⲉⲛⲛⲉⲟⲥ ⲙⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲟⲥ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲉⲧⲉⲛⲉⲣ ϣⲁⲓ ⲛⲁϥ ⲙⲫⲟⲟⲩ ϧⲉⲛ ⲟⲩϣⲁⲓ ⲙⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ⲧⲓⲕⲟⲛ ⲉⲧⲉ ⲡⲓⲁⲅⲓⲟⲥ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲡⲓⲃⲱⲕ ⲉⲑⲛⲁⲛⲉϥ ⲛⲧⲉ ⲡⲉⲛⲟ̅ⲥ̅ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲟⲩⲟϩ

il n'a eu ni crainte ni mépris, selon qu'il est écrit : « Leur crainte, ne la craignez pas, et ne tremblez pas; que le Seigneur le Christ mette sa pureté en votre cœur. » Ainsi le saint Jean a purifié son cœur dans le Seigneur, il a comparu sans honte devant les rois et les chefs, les juges, les puissances et les commandements; il a confessé le Christ avec audace en disant : « Moi, je suis chrétien. »

Écoutez, ô peuples fidèles et bien-aimés de la catholique église qu'a engendrés la Trinité sainte, afin que je vous fasse connaître les gloires de ce valeureux martyr (et) saint que nous fêtons aujourd'hui dans une fête spirituelle, c'est-à-dire le saint Jean, le fidèle serviteur de Notre Seigneur Jésus, le Christ,

ⲡⲓⲉⲥⲱⲟⲩ ⲉⲧⲁϥⲧⲁⲥⲑⲟϥ ⲛϯϣⲁⲓⲣⲓ ⲛⲗⲟⲅⲓⲕⲏ ⲕⲁⲧⲁ ⲫⲣⲏϯ ⲉⲧⲥϧⲏⲟⲩⲧ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲉϥϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ ϣⲁⲣⲉ ⲟⲩⲣⲁϣⲓ ⲛⲁϣⲱⲡⲓ ϧⲉⲛ ⲧⲫⲉ ⲙⲡⲉⲙⲑⲟ ⲛⲛⲓⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲛⲧⲉ ⲫϯ ⲉϫⲉⲛ ⲟⲩⲣⲉϥⲉⲣ ⲛⲟⲃⲓ ⲛⲟⲩⲱⲧ ⲉϥⲉⲣⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲛ ⲉϩⲟⲧⲉ ⲡⲓϥ̅ⲑ̅ ⲛⲑⲙⲏⲓ ⲉⲧⲉⲛⲥⲉⲉⲣⲭⲣⲓⲁ ⲁⲛ ⲙⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲁ. ⲉϣⲱⲡ ⲇⲉ ⲁⲣⲉϣⲁⲛ ⲛⲓⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲉⲧϧⲉⲛ ⲧⲫⲉ ⲛⲉⲙ ⲛⲟⲩⲭⲱⲣⲟⲥ ⲉⲩⲉⲣⲁϣⲓ ⲛⲉⲙ ⲡⲁⲓⲟⲩⲁⲓ ⲛⲟⲩⲱⲧ ⲛⲣⲉϥⲉⲣ ⲛⲟⲃⲓ ⲉⲧⲁϥⲧⲁⲥⲑⲟ ϫⲉ ⲁⲩⲛⲁⲩ ⲛⲧⲉϥⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲁ ⲛⲉⲙ ⲡⲉϥⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲁⲧϣⲓⲡⲓ ⲟⲩⲇⲉ ⲛⲁⲧϩⲟϯ ⲥϣⲉ ⲛⲁⲛ ⲁⲛⲟⲛ ϧⲁ ⲛⲓⲣⲉⲙ ⲛⲕⲁϩⲓ ⲛⲥⲁⲣⲕⲓⲕⲟⲛ ⲛⲧⲉⲛⲉⲣ ϣⲁⲓ ⲛⲉⲙ ⲡⲉⲛϣⲫⲏⲣ ⲛⲥⲁⲣⲕⲓⲕⲟⲛ ⲫⲁⲓ ⲉⲧⲁϥϯ ⲙⲡⲉϥⲥⲱⲙⲁ ⲛⲛⲓⲇⲓⲙⲱⲣⲓⲧⲏⲥ (*sic*) ⲛⲉⲙ ⲛⲓϧⲓⲥⲓ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲙⲁⲥⲧⲓⲅⲝ (*sic*) ⲉⲑⲃⲉ ⲧϩⲉⲗⲡⲓⲥ ⲛ̀ⲟⲩϫⲁⲓ ⲛⲧⲉ ⲡⲱⲛϧ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲧⲉⲛⲉⲣ ϩⲩⲙⲛⲟⲥ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲉⲣⲟⲯⲁⲗⲑⲏⲥ

la brebis qui est retournée au bercail *logique*, selon qu'il est écrit dans le saint Évangile disant : « Il y aura plus de joie dans le ciel en présence des anges de Dieu pour un seul pécheur qui fait pénitence que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de pénitence. » Si donc les anges du ciel et leurs chœurs se réjouissent pour ce seul pécheur qui se convertit, en voyant sa confession sans honte et sans crainte, il faut que nous aussi, habitants charnels de la terre, nous fêtions notre compagnon charnel qui a livré son corps aux souffrances, aux bourreaux et aux fouets dans l'espoir salutaire d'obtenir la vie, que nous chantions des hymnes avec le

ⲇⲁⲩⲓⲇ ⲛϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲕⲟⲧϯ ⲧⲁⲯⲩⲭⲏ ⲉⲡⲉⲙⲁ ⲛⲉⲧⲟⲛ (*sic*) ϫⲉ ⲁ ⲡⲟ̅ⲥ̅ ⲉⲣ ⲡⲉⲑⲛⲁⲛⲉϥ ⲛⲏⲓ ⲟⲩⲟϩ ϫⲉ ⲁ ⲫⲁⲓ ⲁϥⲕⲟⲧϥ ϩⲁ ⲡⲟ̅ⲥ̅ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲉⲣ ⲡⲉϥⲛⲁⲓ ⲛⲛⲓϣϯ ⲛⲉⲙⲁϥ.

ⲁⲥϣⲱⲡⲓ ⲇⲉ ϧⲉⲛ ⲑⲙⲉⲧⲟⲩⲣⲟ ⲛϩⲟⲩⲑⲙⲉⲛ ⲡϣⲏⲣⲓ ⲛⲓⲱⲥⲏⲫ ⲡⲓⲟⲩⲣⲟ ⲉⲧⲑⲏϣ ⲉⲃⲁⲃⲩⲗⲱⲛ ⲛⲧⲉ ⲭⲏⲙⲓ ⲛⲉⲙ ϯⲡⲁⲣⲁⲗⲓⲁ ⲛⲉⲙ ϯⲥⲩⲣⲓⲁ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲑⲱϣ ⲛⲧⲉ ⲇⲁⲙⲁⲥⲕⲟⲥ ⲛⲉⲙ ϯⲉⲣⲃⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲁⲓⲟⲩⲣⲟ ⲟⲩⲕⲩⲇⲁⲣⲓⲧⲏⲥ ⲡⲉ ⲟⲩⲟϩ ⲙⲡⲉⲣⲥⲏⲥ ⲛⲕⲁⲇⲁⲝⲓⲁⲣⲭⲏⲥ ⲛⲧⲉ ⲫⲛⲁϩϯ ⲛⲛⲓⲁⲅⲁⲣⲓⲛⲛⲉⲟⲥ ⲉϥⲛⲁⲧⲁⲥⲑⲟϥ ϧⲉⲛ ⲡⲉϥⲛⲁϩϯ ⲛⲛⲓⲁⲣⲁⲃⲟⲥ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲓⲥⲙⲁⲏⲗⲓⲧⲏⲥ ⲁϥϣⲱⲡⲓ ⲇⲉ ⲛϫⲉ ⲟⲩⲣⲱⲙⲓ ⲛⲣⲉⲙ ⲣⲏⲥ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲟⲩϯⲙⲓ ϫⲉ ⲫⲁⲛⲓϫⲱⲓⲧ ϧⲉⲛ ⲡⲑⲱϣ ⲛⲧⲭⲱⲣⲁ ϫⲉ ⲡⲟⲩϣⲓⲛ ⲉⲡⲉϥⲣⲁⲛ ⲡⲉ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲡϣⲏⲣⲓ ⲙⲙⲁⲣⲕⲟⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲫⲁⲓ ⲛⲉ ⲟⲩⲇⲓⲁⲕⲱⲛ ⲡⲉ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲭⲣⲏⲥⲧⲓⲁⲛⲟⲥ ⲛⲣⲱⲙⲓ ⲁⲗⲗⲁ

hiéropsalte David et que nous disions : « Tourne-toi, mon âme, vers le lieu de ton repos, car le Seigneur m'a fait du bien; » et ce saint s'est tourné vers le Seigneur qui lui a fait une grande miséricorde.

Il arriva sous le règne d'Osman, fils de Joseph, roi établi sur Babylone d'Égypte, la Paralie, la Syrie, les districts de Damas et de l'Arabie (ce roi était un cydarite et un Persan, *kataxiarque* de la foi des Agarinnéens, voulant convertir à sa foi les Arabes et les Ismaélites), qu'il y eut un homme du Sud, d'un bourg nommé Phanidjôit dans le district du pays de Pouschin, nommé Jean, fils de Marc; celui-ci était un diacre et un homme chrétien. Mais Jean

ⲁϥⲙⲟⲩϣⲧ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲉⲑⲛⲟⲥ ⲛⲓⲥⲙⲁⲏⲗⲓⲧⲏⲥ ⲛⲁⲁ-
ⲙⲓⲧⲏⲥ (*sic*) ⲟⲛⲧⲱⲥ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲡⲟⲣⲛⲟⲥ ⲛⲉⲙ ⲛⲓ-
ⲛⲱⲓⲕ ⲙⲁⲗⲓⲥⲧⲁ[1] ⲛⲓⲙⲁ ⲛ̀ⲫⲁϣ ⲛϣⲛⲉ ⲛϫⲟⲣϫⲥ
ⲫⲙⲱⲓⲧ ⲙⲡⲓⲥⲗⲁⲧⲗⲉⲧ ⲛⲥϩⲓⲙⲓ ⲙⲡⲟⲣⲛⲟⲥ ⲛⲓ-
ⲣⲉϥⲭⲁ ⲫⲁϣ ⲛⲁ ⲛⲓⲣⲱⲙⲓ ⲓⲥϫⲉⲛ ϩⲏ ⲕⲁⲧⲁ ⲫⲣⲏϯ
ⲉⲧⲥϧⲏⲟⲩⲧ ϫⲉ ⲁⲩⲙⲟⲩϣⲧ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲉⲑⲛⲟⲥ
ⲟⲩⲟϩ ⲁⲩⲧⲥⲁⲃⲉ ⲛⲟⲩϩⲃⲏⲟⲩⲓ. ⲡⲁⲓⲣⲏϯ ϫⲉ ⲫⲁⲓ
ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲁϥⲙⲟⲩϣⲧ ⲟⲛ ⲛⲉⲙ ⲛⲁⲓ ⲟⲩⲟⲛ ⲙⲡⲁⲓ-
ⲣⲏϯ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲧⲥⲁⲃⲉ ⲛⲟⲩϩⲃⲏⲟⲩⲓ ⲉⲑⲃⲉ ϫⲉ ⲟⲩ-
ⲣⲉϥϯ ⲙⲁϩⲓ ⲡⲉ ⲛⲁ ⲛⲓϩⲓⲟⲙⲓ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲑⲗⲁⲩⲣⲁ
ⲙⲡⲓⲥⲉⲩⲉⲣϫⲓⲥ ϧⲉⲛ ϯⲕⲉϣⲣⲱⲙⲓ. ⲁϥⲉⲣ ϩⲁⲗⲓ
ⲙⲙⲟϥ ⲛϫⲉ ⲡⲓⲥⲁⲧⲁⲛⲁⲥ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲉⲡⲓⲑⲩⲙⲓⲁ
ⲛⲥϩⲓⲙⲓ ⲛⲥⲁⲣⲕⲓⲛⲏ (*sic*)[2] ⲁϥϩⲉⲓ ⲛⲉⲙⲁⲥ ϧⲉⲛ ϯⲡⲟⲣ-

avait des rapports avec les nations ismaélites musulmanes (?), même avec les impudiques et les adultères, surtout les pièges, les filets, les embûches, chemin qui conduit à pécher avec les femmes de mauvaise vie qui tendent des pièges aux hommes depuis le commencement, selon qu'il est écrit : « Ils ont eu des rapports avec les nations et ont appris leurs œuvres. » Ainsi ce Jean eut des rapports avec les hommes de cette sorte et il apprit leurs œuvres, car c'était un vendeur de toiles de lin, faites par les femmes de la laure de Piceuerdjis dans Tikeschrômi. Satan entra en lui et lui fit désirer une femme sar-

[1] Si le texte est bon, le style est on ne peut plus barbare. Je dois dire qu'il ne m'est pas du tout prouvé que le texte soit mauvais : il y a d'autres exemples d'une semblable incorrection.

[2] Lisez : ⲥⲁⲣⲣⲁⲕⲓⲛⲏ.

IMPRIMERIE NATIONALE.

ⲛⲓⲁ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲥⲉⲣ ⲟ̅ⲥ̅ ⲉⲣⲟϥ ⲛϫⲉ ϯⲁⲛⲟⲙⲓⲁ ϣⲁ ⲫⲙⲟⲩ ⲕⲁⲧⲁ ⲫⲣⲏϯ ⲉⲧⲥϧⲏⲟⲩⲧ ϫⲉ ϩⲏⲡⲡⲉ ⲓⲥ ϯⲁⲛⲟⲙⲓⲁ ϣⲁⲥⲉⲣⲃⲟⲕⲓ ⲟⲩⲟϩ ϣⲁⲥϯ ⲛⲁϩⲕⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲥⲙⲓⲥⲓ ⲙⲫⲙⲟⲩ. ⲡⲁⲓⲣⲏϯ ⲡⲉ ⲉⲧⲁϥϣⲱⲡⲓ ⲙⲡⲓⲑⲙⲏⲓ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲁⲗⲗⲁ ⲁϥⲁⲣⲉϩ ⲉⲣⲟϥ ⲛϫⲉ ⲫⲏ ⲉⲧⲁϥϫⲟϥ ⲙⲡⲉϥⲟⲩⲱⲓ ⲉⲑⲃⲉ ϯⲃⲱ ⲛⲕⲉⲛⲧⲉ ⲉⲑⲃⲉ ⲡⲉⲥϫⲓ ⲛⲟϫⲥ ⲓⲉ ⲛⲧⲉⲥⲕⲉⲣϥ ⲙⲡⲓⲕⲁϩⲓ. ⲡⲉϫⲉ ⲡⲉϥⲟⲩⲱⲓ ⲇⲉ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲭⲁⲥ ⲛⲧⲁⲓⲕⲉⲣⲟⲙⲡⲓ ⲉⲑⲛⲏⲟⲩ ⲙⲙⲟⲛ ⲓⲉ ⲕⲟⲣϫⲥ. ⲁ ⲫϯ ⲇⲉ ⲱⲟⲩ ⲛϩⲏⲧ ⲉϫⲱϥ ϧⲉⲛ ⲡⲉϥϫⲓ ⲛϩⲉⲓ ⲛⲉⲙ ⲡⲉϥϫⲉ ⲟⲩⲁ ⲛⲉⲙ ⲡⲉϥϭⲱϧⲉⲙ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲡⲟⲣⲛⲟⲥ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲛⲱⲓⲕ ⲉϥϧⲉⲛ ⲟⲩⲑⲱⲙ ⲛϩⲏⲧ ⲛⲉⲙ ⲟⲩϥⲓ ⲣⲱⲟⲩϣ ⲙⲃⲓⲱⲧⲓⲕⲟⲛ ⲛⲥⲁⲣⲕⲓⲕⲟⲛ ⲛⲉⲙ ⲫⲗⲁⲟⲥ ⲛⲁⲣⲁⲃⲟⲥ ⲛⲉⲑⲛⲟⲥ ⲙⲙⲟⲥⲧⲉ ⲛⲟⲩϯ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ϧⲉⲛ ϩⲁⲛ ⲙⲏϣ ⲛⲥⲏⲟⲩ ϣⲁⲛⲧⲟⲩϣⲱⲡⲓ ⲛⲁϥ ⲛϫⲉ ϩⲁⲛ ϣⲏⲣⲓ.

rasine avec laquelle il tomba dans la fornication; l'iniquité domina en lui jusqu'à la mort, selon qu'il est écrit : « Voici que l'iniquité a conçu, a été en travail et a enfanté la mort. » C'est ainsi qu'il arriva au juste Jean; mais il fut gardé par celui qui avait ordonné à son laboureur d'enlever et d'arracher le figuier de la terre; le laboureur lui dit : « Laisse-le cette année qui vient, ne l'arrache pas. » Dieu fut donc longanime sur sa chute, son blasphème et son impureté, ses fornications et ses adultères : il vivait dans l'endurcissement du cœur et les soucis de la vie charnelle avec le peuple arabe, nation qui hait Dieu le Christ, pendant longtemps, si bien qu'il eut des en-

ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲉⲣ ⲣⲱⲙⲓ ⲛⲁⲥⲭⲓⲙⲱⲛ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲧⲁⲥⲑⲟϥ
ⲉⲡⲉϥϯⲙⲓ ϫⲉ ⲡⲟⲩϣⲓⲛ[1] ϩⲁⲛ ⲙⲏϣ ⲇⲉ ⲛⲣⲱⲙⲓ
ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲡⲉϥϯⲙⲓ ⲉⲩϫⲉ ⲟⲩⲁ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲩϣⲱⲡⲓ
ⲛⲗⲁϩⲙⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲩⲟⲩⲱⲙ ⲛϩⲑⲏⲟⲩ ⲉⲑⲃⲉ ⲡⲟⲩϫⲉ
ⲟⲩⲁ ⲛⲁⲓ ⲁⲩϣⲉ ⲛⲱⲟⲩ ϣⲁ ⲟⲩϯⲙⲓ ⲉⲥⲥⲁ ⲣⲏⲥ
ⲙⲙⲱⲟⲩ ⲉⲡⲉϥⲣⲁⲛ ⲡⲉ ⲡⲉⲡⲗⲉⲩ ⲉⲑⲃⲉ ϫⲉ ⲡⲉⲥ-
ⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁⲥⲧⲏⲥ ⲉϥⲙⲉⲓ ⲛⲛⲓⲭⲣⲏⲥⲧⲓⲁⲛⲟⲥ. ⲟⲩⲟⲛ
ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲉⲧϣⲟⲡ ϧⲉⲛ ⲡⲉϥϯⲙⲓ ϣⲁϥⲁⲣⲉϩ ⲉⲣⲟϥ
ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ϭⲓ ⲛϫⲟⲛⲥ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲙⲁⲗⲓⲥⲧⲁ ⲇⲉ ⲛⲓ-
ⲭⲣⲏⲥⲧⲓⲁⲛⲟⲥ ⲛⲏ ⲉⲛⲁⲩϫⲉ (*sic*) ⲟⲩⲁ ϥⲛⲁⲥⲑⲱⲟⲩ
ⲉⲡⲟⲩⲛⲁϩϯ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲛⲉϥⲭⲁ ϩⲗⲓ ⲉⲉⲣ ⲡⲉⲧϩⲱⲟⲩ
ⲛⲱⲟⲩ ⲁⲛ. ⲡⲓⲑⲙⲏⲓ ⲇⲉ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲁϥⲥⲱⲧⲉⲙ
ⲉⲛⲁⲓⲥⲁϫⲓ ⲉⲑⲃⲉ ⲡⲟⲩⲡⲗⲟⲩ (*sic*)[2] ⲁϥϭⲓ ⲛⲛⲉϥⲁ-

fants et qu'il devint un homme perdu. Il retourna dans son village de Pouschin. Il y avait dans son village une foule de gens qui avaient blasphémé; ils furent torturés (par le remords) et mangeaient leur cœur au sujet de leur blasphème. Ils se rendirent dans un village du Sud, nommé Pepleu, à cause du magistrat qui aimait tous les chrétiens de ce village, se gardant de toute violence, surtout à l'égard des chrétiens qui avaient blasphémé et qui voulaient retourner à leur croyance : il ne permettait à personne de leur faire du mal. Le juste Jean ayant appris ces choses au sujet de Pepleu, prit ses enfants et ce qu'il possédait, se mit en marche et alla

[1] Le texte est évidemment fautif ici et j'ai remplacé ⲡⲉⲡⲗⲉⲩ par ⲡⲟⲩϣⲓⲛ.

[2] Cette orthographe doit être inexacte.

ⲗⲱⲟⲩⲓ ⲛⲉⲙ ⲫⲏ ⲉⲧⲉⲛⲧⲁϥ ⲁϥϣⲉ ⲛⲁϥ ⲁϥϣⲱⲡⲓ ⲛϧⲏⲧⲥ ⲉⲣⲉ ⲡⲉϥⲛⲟⲩⲥ ⲉⲧⲥⲟⲩⲧⲱⲛ ⲛⲉⲙ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲉϥϭⲓ ϣϣⲱⲟⲩ ⲛϫⲱⲣϩ ⲛⲉⲙ ⲙⲉⲣⲓ ⲉⲑⲣⲉ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ϫⲱⲕ ⲛⲁϥ ⲛⲛⲉϥⲉⲧⲏⲙⲁ ⲛⲁϥ (*sic*)[1] ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ ϩⲓⲛⲁ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲙⲟⲩ ⲛⲧⲉϥⲙⲟⲩ ⲉϫⲉⲛ ⲫⲣⲁⲛ ⲙⲡⲉⲛⲟ̅ⲥ̅ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ (*sic*). ⲛⲁϥⲙⲏⲛ ⲇⲉ ⲙⲡⲁⲓⲣⲏϯ ⲛϫⲉ ⲫⲏ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲡⲓⲣⲁⲛ ⲉⲧϩⲟⲗϫ ⲉⲑⲛⲟⲧⲉⲙ ϧⲉⲛ ϩⲁⲛ ϣⲗⲏⲗ ⲛⲉⲙ ϩⲁⲛ ⲧⲱⲃϩ ⲛⲉⲙ ϩⲁⲛ ϣⲣⲱⲓⲥ ⲛⲉⲙ ϩⲁⲛ ⲛⲏⲥⲧⲉⲓⲁ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲧⲟⲩⲃⲟ ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉϥϩⲏⲡ ϫⲉ ⲛⲁⲣⲉ ⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲧⲏⲣϥ ϣⲱⲡⲓ ⲙⲡⲉϥⲙⲑⲟ ⲙⲫⲣⲏϯ ⲛⲟⲩϩⲗⲓ ⲕⲁⲧⲁ ⲫⲣⲏϯ ⲉⲧⲥϧⲏⲟⲩⲧ ϫⲉ ⲟⲩⲉⲫⲗⲏⲟⲩ ⲛⲧⲉ ϩⲁⲛ ⲉⲫⲗⲏⲟⲩ ⲛⲉ ⲣⲱⲙⲓ ⲛⲓⲃⲉⲛ.

ϩⲟⲧⲁⲛ ⲇⲉ ⲉⲧⲁⲩⲉⲣ ϩⲟⲩⲟ ⲉϫⲱϥ ⲛϫⲉ ⲛⲓ-ⲣⲟⲙⲡⲓ ⲉϥϣⲱⲡ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲙⲕⲁϩ ⲛϩⲏⲧ ⲁ ⲡⲉϥϩⲏⲧ ⲓ ⲛⲁϥ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲛⲉϩⲥⲓ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲡⲓⲥⲣⲟⲙ ⲛⲧⲉ

habiter en ce village. Son esprit était droit dans le Christ, il désirait ardemment, nuit et jour, que le Christ exauçât sa prière, afin qu'il mourût (de mâle) mort pour Notre Seigneur Jésus le Christ en le confessant. Le saint Jean, nom doux et salutaire! était assidu à la prière et à la supplication, aux veilles et aux jeûnes, en (toute) pureté, dans un mystère caché, si bien que le monde entier était comme un néant en sa présence, ainsi qu'il est écrit : « Tout homme est vanité de vanité. »

Mais lorsque les années se furent augmentées pour

[1] Ce second ⲛⲁϥ est de trop.

ⲧⲉϥⲉⲃϣⲓ ⲛⲉⲙ ⲡⲉϥϫⲓ ⲛⲁⲙⲉⲗⲉⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲉϫⲁϥ
ⲙⲡⲁⲓⲣⲏϯ ϫⲉ ⲟⲩ ⲡⲉ ⲡⲁϩⲏⲟⲩ ϫⲉ ⲉϣⲱⲡ ⲁⲓ-
ϣⲁⲛⲙⲟⲩ ⲙⲡⲁⲓⲣⲏϯ ⲟⲩⲇⲉ ⲙⲡⲓⲟⲩⲟⲛϩⲧ ⲛⲕⲁ-
ⲗⲱⲥ ⲁⲗⲗⲁ ϧⲉⲛ ⲟⲩϩⲱⲃ ⲉϥϩⲏⲡ ϯⲛⲁⲱⲛϧ ⲁⲗⲗⲁ
ϯⲛⲁⲧⲱⲛⲧ ⲛⲧⲁϣⲉ ⲛⲏⲓ ϣⲁ ⲃⲁⲃⲩⲗⲱⲛ ⲛⲧⲉ
ⲭⲏⲙⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲧⲁⲟϩⲓ ⲉⲣⲁⲧ ⲛⲁ ⲡⲓⲟⲩⲣⲟ ⲉⲗⲭⲉⲙⲉⲗ
ⲟⲩⲟϩ ⲛⲧⲁⲉⲣⲉⲧⲓⲛ ⲛⲧⲟⲧϥ ⲙⲡⲁⲛⲁϩϯ ⲉϣⲱⲡ
ⲁϥϣⲁⲛⲉⲣ̀ ϩⲙⲟⲧ ⲛⲏⲓ ϯⲛⲁⲱⲛϧ ϧⲉⲛ ⲟⲩϩⲏⲧ
ⲉϥⲑⲏⲧ ⲉϣⲱⲡ ⲇⲉ ⲙⲙⲟⲛ ⲉϥⲛⲁϧⲟⲑⲃⲉⲧ ϧⲉⲛ
ⲧⲥⲏϥⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲧⲁⲙⲟⲩ ⲛⲕⲁⲗⲱⲥ ⲉϫⲉⲛ ⲫⲣⲁⲛ
ⲙⲡⲉⲛⲟ̅ⲥ̅ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡⲭ̅ⲥ̅. ⲥⲁⲧⲟⲧϥ ⲇⲉ ⲁϥⲧⲱⲛϥ ⲛⲁⲧ-
ϭⲉⲛⲛⲉ ⲁϥϭⲓ ⲙⲡⲉϥϣⲏⲣⲓ ⲛⲉⲙⲁϥ ⲁϥⲉⲣ̀ ⲗⲓⲟⲩ ϣⲁ
ⲭⲏⲙⲓ ⲛⲉⲙ ϩⲁⲛ ⲕⲟⲩϫⲓ ⲙⲙⲁϩⲓ ⲛⲁϥϣⲟⲡ ⲡⲉ ⲛⲉⲙ
ⲛⲓⲣⲉⲙ ⲣⲏⲥ ⲛⲓⲡⲓⲥⲧⲟⲥ ⲛⲭⲣⲏⲥⲧⲓⲁⲛⲟⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥϯ
ⲙⲡⲓⲙⲁϩⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥϯ ⲙⲡⲉϥⲧⲓⲙⲏ ⲛⲁ ⲡⲉϥ-

lui dans la tristesse de cœur, son cœur lui vint, il s'éveilla des ténèbres de l'oubli et de son insouciance; il se dit : « Quel sera mon profit, si je meurs ainsi et si je ne me manifeste pas ouvertement, et (me repens) en secret? Je vivrai, mais je me lèverai et j'irai vers Babylone d'Égypte, je me présenterai devant le roi El-Kamel et lui demanderai ma foi; s'il m'en fait don, je vivrai le cœur tranquille; sinon, il me tuera de son épée et je mourrai glorieusement pour le nom de Notre Seigneur Jésus le Christ. » Aussitôt il se leva sans retard, il prit son fils avec lui, il se dirigea (?) vers le Caire avec quelques pièces de toile. Il était avec des gens du Sud, fidèles chrétiens : il vendit la toile et paya le prix du pas-

ϣⲏⲣⲓ [1] ⲟⲩⲟϩ ⲙⲉⲛⲉⲛⲥⲁ ⲛⲁⲓ ⲁϥⲥⲉⲃⲧⲱⲧϥ ⲉⲑⲣⲉϥⲙⲟⲩ ⲉϫⲉⲛ ⲫⲣⲁⲛ ⲙⲡⲉⲛⲟ̅ⲥ̅ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡⲭ̅ⲥ̅.

ⲛⲉ ⲟⲩⲟⲛ ⲟⲩⲣⲱⲙⲓ ⲛⲑⲙⲏⲓ ⲙⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ ⲉⲡⲉϥⲣⲁⲛ ⲡⲉ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲉⲟⲩⲟⲛ ⲛⲧⲁϥ ⲙⲙⲁⲩ ⲛⲟⲩⲥⲟⲛ ⲙⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ ⲁϥⲓ ⲛϫⲉ ⲡⲓⲑⲙⲏⲓ ⲉⲕⲱϯ ⲛⲥⲱϥ ϧⲉⲛ ⲧⲉϥⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲟⲩⲟϩ ⲙⲡⲉϥϫⲉⲙϥ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥϭⲓ ⲙⲡⲓⲥⲟϭⲛⲓ ⲙⲡⲓⲡⲁⲡⲁ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲉⲑⲃⲉ ⲡⲁⲓϩⲱⲃ. ⲡⲉϫⲉ ⲡⲓⲡⲁⲡⲁ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲙⲁϣⲉ ⲛⲁⲕ ϣⲁ ⲡⲓⲡⲁⲧⲣⲓⲁⲣⲭⲏⲥ ⲛϣⲟⲣⲡ ⲟⲩⲟϩ ϭⲓ ⲙⲡⲉϥⲥⲟϭⲛⲓ ϧⲉⲛ ⲫⲁⲓ ϣⲁⲛⲧⲉⲕⲥⲱⲧⲉⲙ ⲉⲡⲉϥⲥⲁϫⲓ. ⲡⲉϫⲉ ⲡⲓⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲛⲁϥ ϫⲉ ϯⲉⲣ ϩⲟϯ ⲉⲑⲃⲉ ⲡⲓⲡⲁⲧⲣⲓⲁⲣⲭⲏⲥ ⲛⲧⲉϥϩⲓ ϩⲟϯ ⲉⲣⲟⲓ ⲉⲑⲃⲉ ⲡⲓϧⲱⲧⲉⲃ ⲁⲗⲗⲁ ⲡⲁⲡⲁⲧⲣⲓⲁⲣⲭⲏⲥ ⲛⲉⲙ ⲡⲁⲣⲉϥⲥⲟϭⲛⲓ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲉ ϧⲉⲛ ⲡⲙⲟⲩ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲱⲛϧ ⲁⲗⲗⲁ ϯⲛⲁϣⲉ ⲛⲏⲓ

sage pour lui et pour ses enfants. Ensuite, il se prépara à mourir pour le nom de Notre-Seigneur Jésus le Christ.

Il y avait un homme juste, un prêtre nommé Jean, qui avait un frère moine; le saint alla le trouver dans son église, mais il ne le rencontra pas et il prit conseil du *pape* Jean sur cette affaire. Le *pape* lui dit : « Va d'abord trouver le patriarche, consulte-le sur cette chose et obéis à sa parole. » Le bienheureux dit : « Je crains que le patriarche ne m'effraie au sujet de la mort; mon patriarche, à moi, et mon conseiller, c'est le Christ, à la mort et à la vie. Mais

[1] Le texte est incorrect, il faudrait au moins ⲛⲉⲙ ⲡⲁ ⲡⲉϥϣⲏⲣⲓ. S'il n'y a pas d'incorrection, il faut alors admettre que la langue a changé et donner à ⲛⲁ un sens que ce mot n'a pas.

ϣⲁ ⲡⲓϧⲉⲗⲗⲟ ⲙⲙⲁⲓ ⲭⲣ̅ⲥ̅ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲓⲥⲟⲫⲟⲥ ⲉⲧⲉ
ⲫⲁⲓ ⲡⲉ ⲉⲡⲟⲩϣⲉⲭⲉⲣ ⲡⲓⲥⲏⲓⲛⲓ ⲙⲡⲟⲩⲣⲟ ⲉⲗⲭⲉ-
ⲙⲉⲗ ⲛⲧⲁϭⲓ ⲙⲡⲉϥⲥⲟϭⲛⲓ ϣⲁⲛⲧⲁⲥⲱⲧⲉⲙ ⲉⲡⲉϥ-
ⲥⲁϫⲓ ϧⲉⲛ ⲛⲁⲓ. ⲡⲁⲓⲣⲏϯ ⲁϥⲧⲱⲛϥ· ⲁϥϣⲉ ⲛⲁϥ
ϣⲁⲣⲟϥ ϧⲉⲛ ⲟⲩϩⲏⲧ ⲉϥϫⲟⲣ ϣⲁ ⲡⲓϧⲉⲗⲗⲟ ⲛⲥⲟ-
ⲫⲟⲥ ⲛⲥⲏⲓⲛⲓ ⲙⲡⲟⲩⲣⲟ ⲁϥⲧⲁⲙⲟϥ ⲉⲡⲉϥϩⲱⲃ ⲓⲥ-
ϫⲉⲛ ϯⲁⲣⲭⲏ ϣⲁ ⲡⲓϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ. ⲡⲉϫⲉ ⲡⲓⲥⲟⲫⲟⲥ
ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲁⲣⲓⲉⲙⲓ ⲛⲁⲕ ϫⲉ ⲛⲓⲥⲁϫⲓ ⲉⲧⲁⲕϫⲟⲧⲟⲩ
ϩⲁⲛ ϫⲉ ⲟⲩⲁ ⲁⲛ ⲡⲉ ⲁⲗⲗⲁ ⲙⲫⲣⲏϯ ⲛϩⲁⲛ ⲥⲁ-
ⲙⲉⲑⲛⲟⲩϫ ⲛⲛⲁⲩ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲁⲗⲗⲁ ⲧⲁⲡⲉ ϯⲅⲣⲁⲫⲏ
ϫⲉ ⲙⲙⲟⲛ ϧⲉⲛ ϯⲡⲣⲟⲥⲉⲩⲭⲏ ϫⲉ ⲙⲡⲉⲣⲉⲛⲧⲉⲛ
ⲉϧⲟⲩⲛ ⲉⲡⲓⲣⲁⲥⲙⲟⲥ ⲁⲗⲗⲁ ⲛⲁϩⲙⲉⲛ ⲉⲃⲟⲗϩⲁ ⲡⲓ-
ⲡⲉⲧϩⲱⲟⲩ. ⲛⲉⲕⲉⲙⲓ ⲛⲁⲕ ⲁⲛ ⲡⲉ ϫⲉ ⲛⲁⲓⲉⲑ-
ⲛⲟⲥ ϩⲁⲛ ⲡⲉⲧϩⲱⲟⲩ ⲉⲙⲁϣⲱ ⲟⲩⲟϩ ϫⲛⲁⲟⲩⲱⲛϩ
ⲛⲟⲩⲥⲁϫⲓ ⲙⲡⲁⲓⲣⲏϯ ⲙⲡⲟⲩⲙⲑⲟ ⲉⲃⲟⲗ ⲓⲉ ⲁⲣⲏⲟⲩ
ⲙⲡⲉⲕⲁⲙⲟⲛⲓ ⲛⲧⲟⲧⲕ ϧⲉⲛ ϩⲁⲛ ⲡⲓⲣⲁⲥⲙⲟⲥ ⲧⲉⲛ-

j'irai trouver le veillard qui aime le Christ, le sage Épouschecher, médecin du roi El-Kamel, je prendrai conseil de lui et j'obéirai à ce qu'il me dira à ce sujet. » Alors il se leva, et d'un cœur ferme, il alla trouver le sage vieillard, médecin du roi, il lui raconta son affaire depuis le commencement jusqu'à la fin. Le sage lui dit : « Sache que les paroles que tu as dites ne sont pas des blasphèmes, mais des mensonges de tout instant. Consulte l'Écriture, n'y a-t-il pas dans la prière : Ne nous induisez pas en tentation, mais délivrez-nous du mal? Ne sais-tu pas que ces gens sont pleins de méchanceté, et tu veux leur faire entendre une semblable parole? Et

ⲛⲁϣⲱⲡⲓ ⲁⲛⲟⲛ ϧⲉⲛ ϩⲁⲛ ϣⲓⲡⲓ ⲁⲗⲗⲁ ⲙⲁϣⲉ ⲛⲁⲕ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲡⲁⲓⲕⲁϩⲓ ⲛⲉⲙ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲑⲙⲏϯ ⲛⲛⲁⲓⲙⲏⲛϣ ⲛⲉⲑⲛⲟⲥ ⲛⲉⲙ ⲡϩⲟⲩⲟ ⲙⲡⲟⲩⲙⲟⲥϯ ⲉⲣⲟⲛ ⲟⲩⲟϩ ⲙⲁϣⲉ ⲛⲁⲕ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲟⲩⲃⲁⲕⲓ ⲉⲃⲁⲕⲓ ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲧⲓⲙⲓ ⲉⲕⲉⲧⲓⲙⲓ ⲕⲁⲧⲁ ⲫⲏ ⲉⲧⲁ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ϫⲟϥ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ[1] ϫⲉ ⲉϣⲱⲡ ⲁⲩϣⲁⲛϭⲟϫⲓ ⲛⲥⲱⲧⲉⲛ ϧⲉⲛ ⲧⲁⲓⲃⲁⲕⲓ ⲫⲱⲧ ⲉⲕⲉⲟⲩⲓ ⲁⲙⲏⲛ ϯϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ⲛⲱⲧⲉⲛ ϫⲉ ⲛⲉⲧⲉⲛⲫⲟϩ ⲉⲙⲉϣⲧ ⲉⲛⲓⲃⲁⲕⲓ ⲛⲧⲉ ⲡⲓⲥ̅ⲗ̅ ϣⲁⲛⲧⲉϥⲓ ⲛϫⲉ ⲡϣⲏⲣⲓ ⲙⲫⲣⲱⲙⲓ.

ⲡⲓⲙⲁⲓⲁⲧϥ ⲇⲉ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲙⲉⲑⲙⲏⲓ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲁϥⲑⲱⲙ ⲛⲣⲱϥ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥϣⲉ ⲛⲁϥ ⲉⲃⲟⲗϩⲁⲣⲟϥ ⲁϥⲉⲣ ⲉⲃⲇⲱⲙⲁⲥ ⲛⲉϩⲟⲟⲩ ⲁϥⲥϧⲁⲓ ⲛϩⲁⲛ ⲡⲟⲧⲁⲕⲓⲟⲛ ϣⲁ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲉϥⲛϧⲣⲏⲓ ⲛϧⲏⲧⲥ ⲙⲡⲁⲓⲣⲏϯ ϫⲉ[2]

si tu n'es pas maître de toi dans les tentations, nous serons dans la honte. Va plutôt hors de cette terre, (sors) du milieu de cette foule de gens qui nous haïssent; va de ville en ville, de bourg en bourg, selon ce que le Christ a dit dans l'Évangile : S'ils vous persécutent dans cette ville, fuyez dans une autre; en vérité je vous le dis, vous n'aurez pas parcouru les villes d'Israël avant que le Fils de l'homme n'arrive. »

Le bienheureux en (toute) vérité, Jean, ferma sa bouche et quitta le (vieillard). Il passa une semaine de jours à écrire au roi des suppliques ainsi (con-

[1] La copie de Tuki porte : ⲫⲏ ⲉⲧⲁ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲉϩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ : le verbe a été omis, je l'ai remplacé par ϫⲟϥ.

[2] Le texte de cette lettre est incorrect.

ⲡⲓϩⲉⲙϩⲁⲗ ⲟⲩⲣⲱⲙⲓ ⲛⲭⲣⲏⲥⲧⲓⲁⲛⲟⲥ ⲓⲥϫⲉⲛ ϩⲁⲛ ⲕⲉⲣⲟⲙⲡⲓ ⲁⲩϫⲉⲙϫⲟⲙ ⲉϩⲣⲏⲓ ⲉϫⲱⲓ ⲛϫⲉ ⲛⲓⲣⲉⲙ ⲕⲉϣⲣⲱⲙⲓ ϧⲉⲛ ϩⲁⲛ ⲙⲉⲑⲣⲉⲩ ⲛⲛⲟⲩϫ ⲟⲩⲟϩ ϯⲛⲟⲩ ⲱ ⲡⲁⲟ̅ⲥ̅ ⲛⲟⲩⲣⲟ ⲁ ⲡⲉⲕϩⲙⲟⲧ ⲧⲁϩⲉ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲁⲓⲧ ⲛⲟⲩⲁⲓ ⲛⲧⲉ ⲛⲏ ⲉⲧⲉⲕⲉⲣ ϩⲙⲟⲧ[1] ⲛⲏⲓ ⲙⲡⲁⲛⲁϩϯ ⲓⲉ ⲛⲧⲉⲕⲧⲟⲩⲃⲟ ⲙⲡⲁϭⲱϧⲉⲙ ⲉⲃⲟⲗ-ϧⲉⲛ ⲧⲉⲕⲥⲏϥⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲧⲁⲙⲟⲩ ⲉϫⲉⲛ ⲫⲣⲁⲛ ⲙⲡⲉⲛⲟ̅ⲥ̅ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲫ̅ϯ̅ ⲛⲧⲉ ⲛⲁⲓⲟϯ. ⲕⲉⲙⲏϣ ⲇⲉ ⲙⲡⲟⲇⲁⲕⲓⲟⲛ ⲙⲡⲁⲓⲣⲏϯ. ⲟⲩⲟϩ ⲙⲡⲉ ⲟⲩ-ϣⲓⲛⲓ ⲓⲛⲓ ⲉⲃⲟⲗⲛϧⲏⲧⲟⲩ. ⲟⲩⲟϩ ⲉⲧⲁ ⲡⲓⲉϩⲟⲟⲩ ϣⲱⲡⲓ ⲛⲧⲉ ϯⲕⲩⲣⲓⲁⲕⲏ ⲁϥⲧⲁⲥⲧⲟϥ ⲉⲭⲏⲙⲓ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲛⲓϣϯ ⲛⲉⲙⲕⲁ̀ϩ ⲛϩⲏⲧ ⲉⲙⲁϣⲱ ⲡⲉ ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲥⲩⲛⲏⲑⲓⲁ ⲛⲧⲉ ⲛⲓⲣⲉⲙ ⲣⲏⲥ ⲛⲓⲡⲓⲥⲧⲟⲥ ⲛⲭⲣⲏⲥ-ⲧⲓⲁⲛⲟⲥ ϧⲉⲛ ⲡϩⲟⲩⲟ ⲛⲧⲉ ⲧⲟⲩⲁⲅⲁⲡⲏ ⲉⲡⲓⲙⲁⲣ-

çues) : « (Je suis) un esclave, un chrétien : depuis plusieurs années, les habitants de Tikeschrômi ont prévalu contre moi dans les mensonges; maintenant, ô roi mon seigneur, ta faveur a affermi chacun; fais-moi l'un de ceux que tu favorises, fais-moi don de ma foi, ou purifie ma souillure de ton épée et je mourrai pour le nom de Notre Seigneur Jésus le Christ, le Dieu de mes pères. » Et une foule d'autres suppliques de cette sorte. Il ne lui en vint point de réponse. Et lorsqu'arriva le jour du dimanche, dans une grande tristesse de cœur, il retourna au Caire selon la coutume des hommes du Sud, fidèles chré-

[1] Ce texte est impossible; il faut: ⲁⲓⲧ ⲛⲟⲩⲁⲓ ⲛⲧⲉ ⲛⲏ ⲉⲧⲉⲕⲉⲣ ϩⲙⲟⲧ ⲛⲱⲟⲩ ϯ ⲛⲏⲓ, etc. Je rétablis la phrase d'après les passages correspondants que l'on rencontre plus loin.

ⲧⲩⲣⲟⲥ ⲛⲁⲣⲭⲉⲟⲥ ⲡⲓⲁⲣⲭⲏⲑⲗⲓⲧⲏⲥ ⲡⲓⲙⲁⲣⲧⲩ-
ⲣⲟⲥ ⲡⲓⲁⲅⲓⲟⲥ ⲅⲉⲱⲣⲅⲓⲟⲥ ⲡⲓⲙⲉⲗⲓⲧⲟⲛ ϣⲁⲩⲓⲣⲓ
ⲛϯⲍ̄ ⲛⲕⲏⲣⲓⲁⲕⲏ ⲛⲧⲉ ⲡⲓⲛ̄ ⲛϣⲁⲓ ⲛⲁϥ ⲟⲩⲟϩ
ϣⲁⲩⲱϣ ⲛⲧⲉϥⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲓⲁ ⲕⲁⲧⲁ ⲕⲩⲣⲓⲁⲕⲏ ϧⲉⲛ
ϩⲁⲛ ⲃⲱϩⲉⲙ ⲛⲉⲙ ϩⲁⲛ ⲯⲁⲗⲓ ⲉⲧⲉⲣⲡⲣⲉⲡⲓ ⲉⲡⲉϥ-
ⲧⲁⲓⲟ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲟⲩϫⲓ ⲇⲉ ⲛϯⲙⲓ ⲛⲥⲁⲙⲉⲛⲧ ⲛⲧⲉ
ⲫⲓⲁⲣⲟ ⲛⲧⲉ ⲭⲏⲙⲓ ⲉⲡⲉⲥⲣⲁⲛ ⲡⲉ ϫⲉ ⲡⲟⲛⲙⲟⲛⲣⲟⲥ
ⲉϥⲛϧⲣⲏⲓ ⲛϧⲏⲧⲥ ⲛϫⲉ ⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲉϫⲉⲛ ⲫⲣⲁⲛ
ⲙⲡⲓⲁⲅⲓⲟⲥ ⲅⲉⲱⲣⲅⲓⲟⲥ. ⲟⲩⲟⲛ ⲟⲩⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ
ⲛϧⲏⲧⲥ ⲉⲡⲉϥⲣⲁⲛ ⲡⲉ ⲓⲁⲣⲟⲩⲥ ⲛⲉ ⲟⲩⲟⲛ ⲟⲩ-
ⲣⲱⲙⲓ ⲛⲑⲙⲏⲓ ⲉϥⲉⲣ ϩⲟϯ ϧⲁ ⲧϩⲏ ⲙⲫ̄ϯ. ⲡⲓⲙⲁ-
ⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲇⲉ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲉⲧⲁϥ̀ⲛⲁⲩ ⲉⲛⲓⲙⲏϣ ϫⲉ
ⲥⲉϣⲁⲓ ⲙⲙⲁⲩ ⲁϥⲧⲱⲛϥ ⲁϥϣⲉ ⲛⲁϥ ⲛⲉⲙⲱⲟⲩ
ⲙⲙⲁⲩ ϫⲉ ϩⲓⲛⲁ ⲉⲑⲣⲉϥϫⲏⲕ ⲡϣⲁⲓ ⲙⲡⲓⲁⲅⲓⲟⲥ
ⲅⲉⲱⲣⲅⲓⲟⲥ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲭⲱⲣⲟⲥ ⲛⲧⲉ ⲛⲓⲭⲣⲏⲥⲧⲓⲁⲛⲟⲥ

tiens qui, dans l'excès de leur amour pour l'antique martyr, l'athlète en chef, le martyr saint Georges de Mélite, le fêtent sept dimanches sur cinquante, chantant son martyre chaque dimanche en des chants alternatifs et des psallies qui conviennent à sa gloire. Ils ont pris (pour cela) un village à l'ouest du fleuve d'Égypte, nommé Ponmonros, où se trouvait une église (dédiée) au nom de saint Georges. Il y avait en cette église un prêtre nommé Iarous : c'était un homme juste et craignant Dieu. Le bienheureux Jean, ayant vu les foules qui se rendaient en cet endroit, se leva, alla avec elles pour célébrer la fête du saint Georges avec le chœur des Chrétiens. Et

ⲟⲩⲟϩ ⲉⲧⲁ ⲛⲓⲕⲗⲏⲣⲟⲥ ϫⲱⲕ ⲙⲡⲓϣⲗⲏⲗ ⲛⲧⲉ ϩⲁ-
ⲛⲁⲣⲟⲩϩⲓ ⲛⲉⲙ ϯⲯⲁⲗⲙⲱⲇⲓⲁ ⲛⲧⲉ ⲡⲓⲉϫⲱⲣϩ
ⲡⲁⲓⲣⲏϯ ⲙⲫⲛⲁⲩ ⲛϣⲱⲣⲡ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲁⲩⲉⲣⲯⲁⲗⲓⲛ
ⲉⲡⲓⲁⲅⲓⲟⲥ ⲅⲉⲱⲣⲅⲓⲟⲥ ϧⲉⲛ ϩⲁⲛ ϩⲱⲇⲏ ⲛⲉⲙ ϩⲁⲛ
ⲧⲱⲃϩ. ⲛⲑⲟϥ ⲇⲉ ⲡⲓⲡⲓⲥⲧⲟⲥ ϧⲉⲛ ⲡⲟ̅ⲥ̅ ⲡⲓⲁⲅⲓⲟⲥ
ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲁ ⲡⲉϥϩⲏⲧ ⲓ ⲉⲣⲟϥ ⲛⲁϥⲙⲉⲩⲓ ⲙⲡⲁⲓⲣⲏϯ
ⲉⲑⲃⲉ ⲛⲓⲛⲓϣϯ ⲛϩⲙⲟⲧ ⲉⲧⲁ ⲫ̅ϯ̅ ⲁⲓⲧⲟⲩ ⲛⲉⲙ
ⲡⲓⲁⲅⲓⲟⲥ ⲅⲉⲱⲣⲅⲓⲟⲥ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲭⲁⲣⲓⲥⲙⲁ ⲉⲧϣⲟⲡ
ⲛⲁϥ ϧⲁⲧⲉⲛ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲃⲉⲛ. ⲥⲁⲧⲟⲧϥ ⲇⲉ ⲁϥ-
ⲥⲁϫⲓ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ ϫⲉ ⲁⲣⲟⲩⲥ (*sic*)
ⲉϥϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲙⲁⲧⲁⲙⲟⲓ ⲱ ⲡⲁⲟ̅ⲥ̅ ⲛⲓⲱⲧ
ϫⲉ ⲫⲁⲓ ⲇⲉ ⲅⲉⲱⲣⲅⲓⲟⲥ ⲉⲧⲉ ⲛⲁⲓ ⲛⲓϣϯ ⲛⲧⲁⲓⲟ
ϣⲟⲡ ⲛⲁϥ ⲟⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲓⲉ ⲟⲩⲣⲱⲙⲓ ϣⲁⲧⲉϥϭⲓ
ⲛⲛⲁⲓⲧⲁⲓⲟ ⲉⲧⲕⲏⲃ. ⲁϥⲉⲣ ⲟⲩⲱ ⲛϫⲉ ⲡⲓⲡⲣⲉⲥⲃⲩ-
ⲧⲉⲣⲟⲥ ⲡⲉϫⲁϥ ϫⲉ ⲟⲩⲣⲱⲙⲓ ⲡⲉ ⲁϥϯ ⲙⲡⲉϥ-
ⲥⲱⲙⲁ ⲉⲛⲁⲓⲃⲁⲥⲁⲛⲟⲥ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲇⲓⲙⲱⲣⲓⲁ ⲉⲧϧⲟⲥⲓ

lorsque les clercs eurent achevé la prière du matin et la psalmodie de la nuit, de même le matin, ils chantèrent le saint Georges en des cantiques et des (hymnes de) supplication. Quant au fidèle en Dieu, le saint Jean, son cœur vint à sa bouche, il réfléchit sur les grandes grâces que Dieu avait faites au saint Georges et sur les faveurs que ce saint avait reçues en présence de chacun; aussitôt, il adressa la parole au prêtre Iarous et lui dit : « Renseigne-moi, ô père mon seigneur; ce Georges qui a une si grande gloire, ayant de recevoir cette gloire multipliée, était-ce un ange ou un homme? » Le prêtre répondit et dit : « C'était un homme; il livra son corps à des tour-

ϢⲀⲦⲈ ⲚⲀⲒ ⲦⲎⲢⲞⲨ ϢⲰⲠⲒ ⲚⲀϤ. ⲀϤⲈⲢ ⲞⲨⲰ ⲚϪⲈ ⲠⲒⲀⲄⲒⲞⲤ ⲒⲰⲀⲚⲚⲎⲤ ⲈϤϪⲰ ⲘⲘⲞⲤ ϪⲈ ⲀⲘⲎⲚ ⲠⲀⲞ̅Ⲥ̅ ϦⲈⲚ ⲦϪⲞⲘ ⲘⲠⲀⲞ̅Ⲥ̅ ⲒⲎ̅Ⲥ̅ ⲠⲬ̅Ⲥ̅ ϯⲚⲀⲘⲞⲨ ⲀⲚⲞⲔ ϨⲰ ϦⲈⲚ ⲦⲤⲎϤⲒ ⲞⲨⲞϨ ⲚⲦⲀⲪⲰⲚ ⲘⲠⲀⲤⲚⲞϤ ϨⲰ ⲞⲨⲞϨ ⲈϪⲈⲚ ⲠⲈϤⲢⲀⲚ ⲈⲐⲞⲨⲀⲂ. ⲪⲀⲒ ⲈϤⲈϢⲰⲠⲒ ⲚⲦⲈⲚ ⲪⲒⲰⲦ ⲚⲀⲄⲀⲐⲞⲤ ⲚⲈⲘ ⲠⲈϤⲘⲞⲚⲞⲄⲈⲚⲎⲤ ⲒⲎ̅Ⲥ̅ ⲠⲬ̅Ⲥ̅ ⲠⲈⲚⲞ̅Ⲥ̅ ⲚⲈⲘ ⲠⲒⲠⲚ̅Ⲁ̅ ⲈⲐⲞⲨⲀⲂ ⲚⲢⲈϤⲦⲀⲚϦⲞ ϢⲀ ⲈⲚⲈϨ ⲀⲘⲎⲚ. ⲠⲈϪⲈ ⲠⲒⲠⲢⲈⲤⲂⲨⲦⲈⲢⲞⲤ ⲚⲀϤ ϪⲈ Ⲱ ⲞⲨⲚⲒⲀⲦⲔ ⲠⲀⲤⲞⲚ ϦⲀⲦⲈⲚ ⲠⲞ̅Ⲥ̅ ⲈϢⲰⲠ ⲀⲔϢⲀⲚⲒⲢⲒ ⲘⲪⲀⲒ ϤⲚⲀⲈⲢ ⲤⲰⲒⲦ ⲚϪⲈ ⲠⲈⲔⲢⲀⲚ ϦⲈⲚ ⲬⲎⲘⲒ ⲦⲎⲢⲤ ⲚⲈⲘ ⲚⲈⲤⲐⲞϢ ⲈⲨⲤⲞⲠ. ⲚⲀϤⲈⲢⲀⲤⲠⲀⲌⲈⲤⲐⲈ ⲘⲘⲞϤ ⲚϪⲈ ⲠⲒⲠⲢⲈⲤⲂⲨⲦⲈⲢⲞⲤ ⲞⲨⲞϨ ⲀϤⲤⲘⲞⲨ ⲈⲢⲞϤ ⲞⲨⲞϨ ⲤⲀⲦⲞⲦϤ ⲀϤⲒ ⲈⲂⲞⲖ ⲈⲬⲎⲘⲒ ⲘⲠϦⲀⲈ ⲘⲪⲀⲢⲘⲞⲨⲐⲒ ⲠϢⲀⲒ ⲘⲠⲒⲀⲄⲒⲞⲤ ⲘⲀⲢⲔⲞⲤ ⲠⲒⲀⲠⲞⲤⲦⲞⲖⲞⲤ ⲚⲢⲈϤϨⲒⲰⲒϢ ⲚⲦⲈ ⲬⲎⲘⲒ.

ments et à des châtiments cruels, avant que toute cette (gloire) lui arrivât. » Le saint Jean lui répondit en disant : « En vérité, mon seigneur, par la vertu de mon Seigneur Jésus le Christ, je mourrai, moi aussi, de l'épée et je répandrai mon sang pour son saint nom; qu'il en soit ainsi, grâce à notre Père plein de bonté, à son Fils unique Jésus le Christ notre Seigneur, et au Saint-Esprit vivificateur éternellement : ainsi soit-il. » Le prêtre dit : « Ô bienheureux, ô mon frère, si tu fais cela, ton nom deviendra célèbre dans toute l'Égypte ainsi que dans toutes ses provinces. » Le prêtre l'embrassa, le bénit; aussitôt Jean retourna au Caire : c'était le dernier

ϧⲉⲙ ⲙⲁⲧⲟⲩⲃⲱⲓ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲧⲉⲕⲥⲏϥⲓ. ⲫⲁⲓ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ⲡⲁⲟⲩⲱϣ ϧⲉⲛ ⲡϭ̅ⲥ̅. ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲇⲉ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲛⲓⲥⲟⲗϯ[1] ⲛⲧⲉ ⲡⲉϥϣⲗⲟⲗ ⲛⲉϥϧⲉⲗⲗⲟⲓ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲱⲟⲩ ϫⲉ ⲟⲩ ⲡⲉⲧⲉⲛϯ ϩⲁⲡ ⲛⲧⲉ ϯⲁⲇⲓⲕⲓⲁ ϫⲉ ⲫⲁⲓ ⲟⲩⲣⲱⲙⲓ ⲛⲁⲓⲃⲓ ⲡⲉ. ⲡⲉϫⲱⲟⲩ ⲇⲉ ⲛϫⲉ ⲛⲓϧⲉⲗⲗⲟⲓ ⲙⲡⲟⲩⲣⲟ ⲉⲩϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲫⲁⲓ ⲙⲁⲣⲟⲩϩⲓ ϩⲟϯ ⲉⲣⲟϥ ⲛ̅ⲅ̅ ⲁⲣⲏⲟⲩ ⲛⲥⲉⲧⲁⲥⲑⲟϥ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲡⲉϥⲗⲓⲃⲓ ⲉϣⲱⲡ ⲁϥϣⲁⲛⲧⲁⲥⲑⲟϥ ⲙⲁⲣⲟⲩⲧⲁⲓⲟϥ ϥⲛⲁⲧⲁⲥⲑⲟϥ ⲁⲛ ⲙⲁⲣⲟⲩⲣⲟⲕϩϥ ⲉϥⲟⲛϧ. ⲡⲉϫⲉ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲙⲡⲓⲁⲣⲭⲏⲥⲧⲣⲁⲧⲉⲩⲙⲁ ϫⲉ ⲙⲁⲣⲉ ⲅ̅ ⲛⲕⲉⲛⲧⲉⲣⲓⲟⲛ ⲉⲩⲁⲣⲉϩ ϣⲁ ⲅ̅ ⲛⲉϩⲟⲟⲩ ϣⲁⲛⲧⲉⲛⲛⲁⲩ ⲉⲡⲉϥⲥⲟϭⲛⲓ ⲙⲉⲛⲉⲛⲥⲱⲟⲩ.

ⲡⲓⲑⲙⲏⲓ ⲇⲉ ⲁⲩⲁⲙⲟⲛⲓ ⲙⲙⲟϥ ⲛϫⲉ ⲛⲓⲅⲉⲛⲧⲉⲣⲓⲟⲛ ⲁⲩⲟⲗϥ ⲉϯⲭⲁⲗⲁ ⲫⲙⲁ ⲛϣⲱⲡⲓ ⲙⲡⲟⲩⲣⲟ. ⲟⲩⲟϩ ⲁ ⲡⲓⲥⲱⲓⲧ ⲥⲱⲣ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲃ̅ ⲙⲡⲟⲗⲓⲥ

purifie-moi de ton épée, car c'est mon désir dans le Seigneur.» Le roi adressa la parole aux sages vieillards de sa nation, il leur dit: «Que jugez-vous de ce crime, car cet homme est fou?» Ils lui répondirent: «Qu'on lui fasse peur pendant trois jours, peut-être le convertira-t-on de sa folie! S'il se convertit, qu'on l'honore; s'il ne se convertit pas, qu'on le brûle vivant.» Le roi dit au chef de l'armée: «Que trois soldats de police le gardent pendant trois jours, après quoi nous verrons son dessein.»

Les soldats de police se saisirent du juste, on le mena à la citadelle, habitation du roi, et le bruit

[1] Ce mot m'est inconnu, si la copie de Tuki est exacte.

ⲭⲉⲙⲏⲗ ϩⲓⲛⲁ ⲛⲧⲉ ⲫ̅ϯ̅ ⲉⲣ ϩⲙⲟⲧ ⲛⲁⲕ ⲙⲡⲧⲁϫⲣⲟ ⲛⲧⲉ ⲧⲉⲕⲙⲉⲧⲟⲩⲣⲟ. ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲇⲉ ⲁϥⲟϩⲓ ⲉⲣⲁⲧϥ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲩⲓⲛⲓ ⲛⲁϥ ⲙⲡⲓⲑⲙⲏⲓ ⲡⲓⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲓⲱⲁⲛ-ⲛⲏⲥ ϧⲉⲛ ⲑⲙⲏϯ ⲛⲛⲓⲇⲁⲝⲓⲥ ⲉⲑⲛⲉⲙⲁϥ. ⲡⲉϫⲉ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲟⲩ ⲡⲉ ⲉⲧⲓⲁ ⲛⲧⲉ ⲡⲉⲕϧⲣⲱⲟⲩ. ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲱⲟⲩ ⲛϩⲏⲧ ⲛⲉⲙⲏⲓ ϣⲁⲛⲧⲁⲧⲁ-ⲙⲟⲕ ⲉⲧⲁⲁⲡⲟⲕⲣⲓⲥⲓⲥ. ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁϥ ⲛϫⲉ ⲡⲟⲩⲣⲟ ϫⲉ ϩⲉⲣⲓ ⲙⲙⲟⲕ ⲟⲩⲟϩ ⲥⲁϫⲓ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲧⲁϫⲣⲟ. ⲡⲉϫⲁϥ ϫⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲟⲩⲭⲣⲏⲥⲧⲓⲁⲛⲟⲥ ⲁⲥⲉⲣ ϩⲁⲗ ⲙⲙⲟⲓ ⲛϫⲉ ϯⲁⲛⲟⲙⲓⲁ ϣⲁⲛⲧⲁⲙⲉⲑⲛⲟⲩϫ (*sic*)[1] ⲉⲡⲁⲛⲁϩϯ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲓϫⲉⲗ ⲙⲡⲁⲟ̅ⲥ̅ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲟⲩⲟϩ ϯⲛⲟⲩ ⲁⲓⲥⲱⲧⲉⲙ ⲉⲑⲃⲉ ⲡⲉⲕϩⲙⲟⲧ ⲛⲉⲙ ⲧⲉⲕⲇⲓ-ⲕⲉⲟⲥⲩⲛⲏ ⲉⲧⲉⲫⲟⲣϣ ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛ ⲧⲉⲕⲙⲉⲧⲟⲩⲣⲟ ⲁⲓⲛⲏⲟⲩ ϣⲁⲣⲟⲕ ⲁⲣⲏⲟⲩ ⲛⲧⲉⲕⲉⲣ ϩⲙⲟⲧ ⲛⲏⲓ ⲙⲡⲁⲛⲁϩϯ ⲙⲙⲟⲛ ⲡⲟⲩ ⲁⲛⲟⲕ ⲟⲩⲣⲱⲙⲓ ⲉⲧϭⲁ-

Kamel, et que Dieu t'accorde la consolidation de ta royauté. » Le roi s'arrêta et on lui amena le juste, le bienheureux Jean, au milieu des rangs (de soldats) qui l'entouraient. Le roi lui dit : « Quelle est la cause de tes cris? » Il lui dit : « Aie patience avec moi, et je t'informerai de ma réponse. » Le roi lui dit : « Calme-toi et parle avec assurance. » Il lui dit : « Je suis un chrétien. L'iniquité m'a séduit, si bien que j'ai démenti ma foi et renié mon Seigneur Jésus le Christ. J'ai entendu parler de ta bonté et de ta justice, je suis venu vers toi pour voir si tu me feras don de ma foi; sinon, je suis un homme impur,

[1] Lisez : ϣⲁⲛⲧⲁϫⲉ ⲙⲉⲑⲛⲟⲩϫ ⲉⲡⲁⲛⲁϩϯ.

ϧⲉⲙ ⲙⲁⲧⲟⲩⲃⲱⲓ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲧⲉⲕⲥⲏϥⲓ. ⲫⲁⲓ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ⲡⲁⲟⲩⲱϣ ϧⲉⲛ ⲡⲟ̅ⲥ̅. ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲇⲉ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲛⲓⲥⲟⲗϯ[1] ⲛⲧⲉ ⲡⲉϥϣⲗⲟⲗ ⲛⲉϥϧⲉⲗⲗⲟⲓ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲱⲟⲩ ϫⲉ ⲟⲩ ⲡⲉⲧⲉⲛϯ ϩⲁⲡ ⲛⲧⲉ ϯⲁⲇⲓⲕⲓⲁ ϫⲉ ⲫⲁⲓ ⲟⲩⲣⲱⲙⲓ ⲛⲁⲓⲃⲓ ⲡⲉ. ⲡⲉϫⲱⲟⲩ ⲇⲉ ⲛϫⲉ ⲛⲓϧⲉⲗⲗⲟⲓ ⲙⲡⲟⲩⲣⲟ ⲉⲩϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲫⲁⲓ ⲙⲁⲣⲟⲩϩⲓ ϩⲟϯ ⲉⲣⲟϥ ⲛ̄ⲅ̄ ⲁⲣⲏⲟⲩ ⲛⲥⲉⲧⲁⲥⲑⲟϥ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲡⲉϥⲗⲓⲃⲓ ⲉϣⲱⲡ ⲁϥϣⲁⲛⲧⲁⲥⲑⲟϥ ⲙⲁⲣⲟⲩⲧⲁⲓⲟϥ ϥⲛⲁⲧⲁⲥⲑⲟϥ ⲁⲛ ⲙⲁⲣⲟⲩⲣⲟⲕϩϥ ⲉϥⲟⲛϧ. ⲡⲉϫⲉ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲙⲡⲓⲁⲣⲭⲏⲥⲧⲣⲁⲧⲉⲩⲙⲁ ϫⲉ ⲙⲁⲣⲉ ⲅ̄ ⲛⲕⲉⲛⲧⲉⲣⲓⲟⲛ ⲉⲩⲁⲣⲉϩ ϣⲁ ⲅ̄ ⲛⲉϩⲟⲟⲩ ϣⲁⲛⲧⲉⲛⲛⲁⲩ ⲉⲡⲉϥⲥⲟϭⲛⲓ ⲙⲉⲛⲉⲛⲥⲱⲟⲩ.

ⲡⲓⲑⲙⲏⲓ ⲇⲉ ⲁⲩⲁⲙⲟⲛⲓ ⲙⲙⲟϥ ⲛϫⲉ ⲛⲓⲅⲉⲛⲧⲉⲣⲓⲟⲛ ⲁⲩⲟⲗϥ ⲉϯⲭⲁⲗⲁ ⲫⲙⲁ ⲛϣⲱⲡⲓ ⲙⲡⲟⲩⲣⲟ. ⲟⲩⲟϩ ⲁ ⲡⲓⲥⲱⲓⲧ ⲥⲱⲣ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲃ̄ ⲙⲡⲟⲗⲓⲥ

purifie-moi de ton épée, car c'est mon désir dans le Seigneur. » Le roi adressa la parole aux sages vieillards de sa nation, il leur dit : « Que jugez-vous de ce crime, car cet homme est fou? » Ils lui répondirent : « Qu'on lui fasse peur pendant trois jours, peut-être le convertira-t-on de sa folie! S'il se convertit, qu'on l'honore; s'il ne se convertit pas, qu'on le brûle vivant. » Le roi dit au chef de l'armée : « Que trois soldats de police le gardent pendant trois jours, après quoi nous verrons son dessein. »

Les soldats de police se saisirent du juste, on le mena à la citadelle, habitation du roi, et le bruit

[1] Ce mot m'est inconnu, si la copie de Tuki est exacte.

ⲭⲏⲙⲓ (*sic*) ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲥⲧⲣⲁⲙ ⲙⲫⲣⲏϯ ⲛⲟⲩⲕⲩⲣⲓⲅⲙⲁ ⲛⲉϥⲙⲟⲩϯ ϫⲉ ⲁ ⲟⲩⲁⲓ ⲁϥⲓ (*sic*) ϣⲁ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲉⲗⲭⲉⲙⲏⲗ ⲉⲉⲣ ⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲟⲥ. ⲁ ⲡⲓϣⲓⲛⲓ ⲇⲉ ϥⲟϩ ϣⲁ ⲛⲓϧⲉⲗⲗⲟⲓ ⲉⲡⲓⲥⲧⲟⲥ (*sic*)[1] ⲛⲭⲣⲏⲥⲧⲓⲁⲛⲟⲥ ⲉⲑⲃⲉ ⲡⲓⲑⲙⲏⲓ ⲛⲁⲩⲑⲟⲩⲏⲧ ⲇⲉ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲥⲟⲫⲟⲥ ⲡⲓⲥⲏⲓⲛⲓ ⲙⲡⲟⲩⲣⲟ ⲉⲑⲃⲉ ϫⲉ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲧⲁϥ ⲙⲙⲁⲩ ⲛⲟⲩⲁⲝⲓⲱⲙⲁ ϧⲁⲧⲉⲛ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲁⲣⲏⲟⲩ ⲛⲧⲉϥϭⲓ ϩⲙⲟⲧ ⲉϫⲉⲛ ⲡⲓⲑⲙⲏⲓ ϧⲁⲧⲉⲛ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲛⲧⲉϥⲭⲁϥ ⲉⲃⲟⲗ. ⲡⲓⲥⲟⲫⲟⲥ ⲇⲉ ⲫⲁ ⲉⲡⲟⲩϣⲉⲭⲉⲣ ⲁϥϭⲓ ⲛⲛⲓϧⲉⲗⲗⲟⲓ ⲛⲧⲁⲣⲓⲥⲉⲟⲥ ⲛⲧⲉ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲁϥⲧⲱⲛϥ ⲁϥⲙⲟϣⲓ ϣⲁ ⲫⲙⲁ ⲛⲛⲓⲅⲉⲛⲧⲉⲣⲓⲟⲛ ⲉⲧⲣⲱⲓⲥ ⲉⲡⲓⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲱⲟⲩ ϫⲉ ϩⲱⲗ ⲧⲁⲓ ϣⲁⲛⲧⲁⲥⲁϫⲓ ⲛⲉⲙ ⲡⲁⲓⲥⲁϥ ϩⲏⲧ ⲛⲣⲱⲙⲓ ⲉⲧⲟⲓ ⲛⲁⲧⲕⲁϯ ϣⲁ ϯⲛⲁⲩ ⲉⲡⲉϥⲕⲁϯ ϫⲉ ⲟⲩ. ⲛⲓⲕⲉⲛⲧⲉⲣⲓⲟⲛ

se répandit dans les deux villes, le Caire et Nistram, comme une proclamation, disant : « Quelqu'un est allé trouver le roi El-Kamel pour être martyr. » La nouvelle parvint aux vieillards, fidèles chrétiens, au sujet du juste. Ils se réunirent au sage médecin du roi, parce qu'il était en dignité près du roi : peut-être pourrait-il obtenir du roi comme faveur au sujet du juste qu'on le relâchât. Le sage Epouschecher prit les vieillards..... du roi, il se leva, il se rendit au lieu où les soldats de police veillaient sur le bienheureux Jean. Il leur dit : « Allez là-bas, afin que je parle à cet abominable homme qui est fou et que je voie ce qu'est son esprit. » Les soldats

[1] Lisez : ⲙⲡⲓⲥⲧⲟⲥ ou ⲉⲧⲡⲓⲥⲧⲟⲥ qui serait une autre incorrection.

ⲁⲩⲟⲩⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲱⲟⲩ ⲛⲟⲩⲕⲟⲩϫⲓ. ⲧⲟⲧⲉ ⲡⲉϫⲉ ⲡⲓⲥⲟⲫⲟⲥ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲧϩⲓⲣⲏⲛⲏ ⲛⲁⲕ ⲛϣⲟⲣⲡ ⲡⲁϣⲫⲏⲣ ⲁⲓⲕⲏⲛ ⲁⲓⲧⲁⲙⲟⲕ ⲉⲑⲃⲉ ⲡⲁⲓϩⲱⲃ ⲱ ⲡⲁⲥⲟⲛ ϫⲉ ⲙⲫⲣⲏϯ ⲛⲟⲩⲥⲁϫⲓ ⲙⲙⲉⲑⲛⲟⲩϫ ⲓⲉⲩⲉⲣ (*sic*) ⲡⲉⲧⲉⲛⲙⲉⲑⲛⲟⲩϫ ⲙⲡⲓⲉϩⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣϥ. ⲥⲱⲧⲉⲙ ⲛⲧⲁⲧⲁⲙⲟⲕ ⲕⲉⲙⲓ ϫⲉ ⲟⲩⲟⲛ ϣϫⲟⲙ ⲛⲧⲁⲕ ⲛⲁ ⲛⲓϧⲓⲥⲓ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲃⲁⲥⲁⲛⲟⲥ ⲱ ⲟⲩⲛⲓⲁⲧⲕ ϧⲁⲧⲉⲛ ⲫϯ ⲟⲩϫⲱⲣⲓ[1] ⲛⲧⲁⲕ ⲙⲙⲁⲩ ⲁⲛ ⲁⲛⲟⲕ ϯⲛⲁϯϩⲟ ⲉⲡⲟⲩⲣⲟ ⲛⲧⲉϥⲭⲁⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲉⲕϣⲉ ⲛⲁⲕ. ϩⲱⲗ ϣⲁ ϯⲥⲓⲣⲓⲁ ⲓⲉ ϯⲡⲁⲣⲁⲗⲓⲁ ⲉⲣ ϣⲉⲙⲙⲟ ⲛⲁⲕ ⲉⲑⲃⲉ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲛⲁⲛⲁϩⲙⲉⲕ ϧⲉⲛ ϩⲁⲛ ⲛⲏⲥⲧⲉⲓⲁ ⲛⲉⲙ ϩⲁⲛ ⲧⲱⲃϩ ⲛⲉⲙ ϩⲁⲛ ⲉⲩⲭⲏ ⲟⲩⲟϩ ⲫⲛⲁⲓ ⲙⲫ̅ϯ ⲛⲁϣⲟⲡⲕ ⲟⲩⲟϩ ϥⲛⲁⲛⲁϩⲙⲉⲕ. ⲡⲁⲓⲣⲏϯ ⲛⲓⲕⲉϧⲉⲗⲗⲟⲓ ⲙⲡⲓⲥⲧⲟⲥ ⲛⲧⲁⲣⲓⲥⲉⲟⲥ ⲛⲁⲩ-

de police s'éloignèrent un peu. Le sage lui dit : « La paix soit avec toi, tout d'abord, ô mon compagnon. Je t'ai déjà dit à ce sujet, ô mon frère, que c'est comme un mensonge que nous disons à chaque instant du jour. Écoute que je t'instruise. Tu sais que, si tu as la force d'endurer ces souffrances et ces tourments, tu es bienheureux devant le Seigneur; mais si tu n'as pas la force, je prierai le roi de te laisser aller. Va vers la Syrie ou la Paralie, deviens un étranger pour toi à cause du Christ, et le Christ te sauvera par des jeûnes, des supplications et des prières; la miséricorde de Dieu sera avec toi et te

[1] La copie de Tuki donne : ⲟⲩϫⲱⲓ ⲛⲧⲁⲕ ⲙⲙⲁⲩⲁⲛ, ce qui n'a aucun sens. J'ai corrigé sans être certain de la correction.

ⲥⲁϫⲓ ⲛⲉⲙⲁϥ. ⲟⲛⲧⲱⲥ ⲛⲑⲟϥ ⲇⲉ ⲡⲓⲁⲑⲗⲓⲧⲏⲥ ⲡⲓⲃⲱⲕ ⲛⲧⲉ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲫⲏ ⲉⲧⲥⲙⲁⲣⲱⲟⲩⲧ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲁϥⲉⲣ ⲟⲩⲱ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲱⲟⲩ ϫⲉ ⲛⲁⲟ̅ⲥ̅ ⲛⲁⲓⲙⲏϣ ⲛⲥⲁϫⲓ ϯⲥⲱⲟⲩⲛ ⲙⲙⲱⲟⲩ ⲁⲛ ⲉⲃⲏⲗ ϫⲉ ⲛⲧⲁⲙⲟⲩ ⲉϫⲉⲛ ⲫⲣⲁⲛ ⲙⲡⲉⲛⲟ̅ⲥ̅ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲁⲛⲟⲩϯ. ⲉⲧⲁⲩⲥⲱⲧⲉⲙ ⲇⲉ ⲛⲁⲓ (*sic*)[1] ⲛϫⲉ ⲛⲓϧⲉⲗⲗⲟⲓ ⲙⲡⲓⲥⲧⲟⲥ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲥⲟⲫⲟⲥ ⲙⲡⲧⲁϫⲣⲟ ⲙⲡⲉϥⲛⲁϩϯ ϧⲉⲛ ⲡⲟ̅ⲥ̅ ⲡⲉϫⲱⲟⲩ ⲛⲁϥ ϫⲉ ϫⲉⲙ ⲛⲟⲙϯ ϧⲉⲛ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲫ̅ϯ ⲉϥⲉϣⲱⲡⲓ ⲛⲉⲙⲁⲕ. ⲟⲩⲟϩ ⲁⲩϯ ϩⲓⲣⲏⲛⲏ ⲛⲁϥ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲩϣⲉ ⲛⲱⲟⲩ. ⲧⲟⲧⲉ ⲡⲓⲥⲟⲫⲟⲥ ⲁϥⲙⲟⲩϯ ⲉⲛⲓⲅⲉⲛⲧⲁⲣⲓⲟⲛ (*sic*) ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲱⲟⲩ ϫⲉ ϯϯϩⲟ ⲉⲣⲱⲧⲉⲛ ⲁⲣⲉϩ ⲉⲡⲁⲓⲁⲑⲛⲟⲩⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲁϥⲙⲟⲩϯ ⲉⲣⲱⲟⲩ ⲛⲭⲱⲡ ⲁϥϯ ⲛϩⲁⲛ ϩⲁⲧ ⲛⲱⲟⲩ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥϩⲉⲛϩⲱⲛⲟⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥϣⲉ ⲛⲁϥ ⲁϥⲭⲁϥ ⲛⲉⲙⲱⲟⲩ.

sauvera. » Les autres vieillards fidèles..... du roi lui parlèrent ainsi. Mais lui, l'athlète, le serviteur du Christ, ce bienheureux Jean, répondit et leur dit : « Mes seigneurs, ces nombreux discours, je ne sais ce qu'ils veulent dire, sinon que je mourrai pour le nom de mon Seigneur Jésus le Christ, mon Dieu. » Lorsque les vieillards fidèles et le sage (médecin) entendirent l'assurance de sa foi en le Seigneur, ils lui dirent : « Prends courage dans le Christ; que Dieu soit avec toi! » Ils lui donnèrent la paix et s'en allèrent. Alors le sage (médecin) appela les soldats de police et leur dit : « Je vous prie, gardez cet insensé. » De nouveau, il les appela en secret, leur

[1] Lisez : ⲉⲧⲁⲩⲥⲱⲧⲉⲙ ⲇⲉ ⲉⲛⲁⲓ.

ⲡⲓⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲇⲉ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲉϥⲭⲏ ⲛⲉⲙ ⲛⲓ-ⲅⲉⲛⲧⲉⲣⲓⲟⲛ ⲉⲩⲁⲣⲉϩ ⲉⲣⲟϥ ⲟⲩⲇⲉ ⲛⲛⲟⲩⲉⲣ ⲙⲕⲁϩ ⲛⲱⲟⲩ ⲛⲁϥ ⲉⲃⲏⲗ ⲉⲛⲓⲁⲗⲱⲟⲩⲓ ⲛⲧⲉ ⲡⲟⲩⲣⲟ. ⲛⲓ-ⲕⲟⲩϫⲓ ⲛⲁⲩϩⲓ ϩⲟϯ ⲉⲣⲟϥ ϧⲉⲛ ϩⲁⲛ ⲥⲁϫⲓ ⲛⲕⲁ-ⲗⲁⲕⲓⲁ (*sic*) ⲓⲧⲉ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲥⲁϩⲏⲧ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲥⲧⲁⲩ-ⲗⲟⲛ ⲛⲁⲩϩⲓ ϩⲟϯ ⲉⲣⲟϥ ⲡⲉ ϧⲉⲛ ϩⲁⲛ ϩⲣⲟϣ ⲛⲥⲁϫⲓ ⲛⲉⲙ ϩⲁⲛ ϣⲱϣ ⲉⲛⲁϣⲱⲟⲩ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲁϥⲟⲩⲱⲛ ⲛⲣⲱϥ ⲁⲛ ⲡⲉ ⲕⲁⲧⲁ ⲫⲣⲏϯ ⲉⲧⲥϧⲏ-ⲟⲩⲧ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲇⲁⲩⲓⲇ ⲉϥϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲉⲩⲕⲱϯ ⲉⲣⲟⲓ ⲛϫⲉ ⲟⲩⲑⲃⲁ ⲛⲟⲩϩⲱⲣ ⲟⲩⲟϩ ⲟⲩⲥⲩⲛⲁⲅⲱⲅⲏ ⲛϫⲁϫ ⲃⲱⲛ ⲡⲉ ⲉⲧⲁⲥⲁⲙⲟⲛⲓ ⲙⲙⲟⲓ. ⲉⲧⲁ ⲡⲓⲉϫⲱⲣϩ ⲇⲉ ϣⲱⲡⲓ ⲛⲑⲟϥ ⲇⲉ ⲡⲓ-ⲑⲙⲏⲓ ⲛⲁϥⲙⲏⲛ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲣⲉϥⲁⲣⲉϩ ϣⲁⲛⲧⲉ ⲟⲩⲟⲛ ⲁⲙⲟⲛⲓ ⲙⲙⲟϥ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲩⲉⲛϥ ϣⲁ ⲡⲟⲩⲣⲟ ϧⲉⲛ ⲡⲉϥⲕⲁⲥⲁⲣⲟⲛ (*sic*). ⲁⲩⲧⲁϩⲟϥ ⲙⲡⲉϥⲙⲑⲟ. ⲡⲉϫⲉ

remit de l'argent, leur donna des ordres à son sujet; il s'en alla et le laissa avec eux.

Le bienheureux Jean resta avec les soldats de police qui le gardaient : aucune affliction ne lui vint de leur part, sinon des esclaves du roi. Les petits lui faisaient peur par des paroles de flatterie : de même les scribes et les...... lui faisaient peur par de dures paroles et de nombreuses injures. A tout cela, il n'ouvrit pas la bouche, ainsi qu'il est écrit dans le prophète David disant : « Dix mille chiens m'ont entouré et une synagogue de méchants s'est emparée de moi. » Lorsque la nuit fut venue, le juste resta avec ses gardes, jusqu'à ce qu'on le conduisît vers le roi en son camp. On le plaça en sa

ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲙⲡⲓⲑⲙⲏⲓ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ϫⲉ ⲙⲁⲧⲁⲙⲟⲓ ⲙⲡⲧⲁϫⲣⲟ ⲙⲡⲉⲕϩⲏⲧ ⲛⲉⲙ ⲡⲉⲕⲙⲉⲩⲓ ⲟⲩⲟⲛ ⲟⲩⲇⲁⲛⲓⲥⲧⲏⲥ ⲉϫⲱⲕ ⲛⲁ ⲟⲩⲁⲓ ϣⲁ ⲧⲁⲫⲉ ⲙⲡⲁⲓⲱⲧ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲛⲉⲗⲁⲧⲉ (*sic*)[1] ϯⲛⲁⲧⲟⲩⲃⲟ ⲛⲁⲕ ⲉϫⲱⲕ ⲟⲩⲫⲉⲛ ⲥⲛⲟϥ ϯⲛⲁⲛⲁϩⲙⲉⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲃⲟⲗ ⲉϣⲱⲡ ⲭⲟⲩⲱϣ ⲉⲡⲉⲕⲛⲁϩϯ ⲛⲧⲉ ϣⲟⲣⲡ ⲁⲙⲟⲩ ⲛ̀ⲁⲧⲟⲟⲩⲓ ⲛⲁϩⲣⲁϥ ⲙⲡⲓⲁⲣⲭⲏⲕⲣⲓⲧⲏⲥ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲕⲁⲑⲏⲭⲟⲩⲙⲉⲛⲓⲧⲏⲥ ⲛⲉⲙ ⲛⲓϧⲉⲗⲗⲟⲓ ⲛⲧⲉ ⲛⲓϧⲉⲗⲗⲟⲓ (*sic*)[2] ⲉⲣ ⲗⲁⲙⲓⲧⲏⲥ (*sic*) ⲙⲡⲟⲩⲙⲑⲟ ⲟⲩⲟϩ ⲙⲱⲓⲧ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲉⲧⲉⲕⲟⲩⲁϣϥ ϩⲱⲗ ⲉⲣⲟϥ ⲟⲩⲟϩ ϣⲱⲡⲓ ⲛⲭⲣⲏⲥⲧⲓⲁⲛⲟⲥ ⲡⲉⲧⲉϩⲛⲁⲕ. ⲡⲓⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲇⲉ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲛⲁϥⲭⲱ ⲛⲣⲱϥ. ⲡⲉϫⲉ ⲟⲩⲁⲓ ⲇⲉ ⲟⲩⲛ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲛⲏ ⲉⲧⲟϩⲓ ⲉⲣⲁⲧⲟⲩ ϫⲉ ⲛⲁⲛⲉϥ ⲉⲑⲣⲉⲕⲥⲱⲧⲉⲙ ⲛⲥⲁ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲧⲉⲕⲓⲣⲓ ⲙⲡⲉⲑⲣⲁⲛⲁϥ. ⲡⲉϫⲉ ⲡⲓⲁⲅⲓⲟⲥ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ϯⲥⲱⲟⲩⲛ

présence. Le roi dit au juste Jean : « Apprends-moi la résolution de ton cœur et tes pensées. Si tu as quelque créancier, par la tête de mon père El-Adel, je te libérerai; si tu as une dette de sang, je t'en sauverai. Si tu désires (garder) ta foi première, va le matin trouver le grand qâdi avec les *catéchuménites* et le *scheikh des scheikhs*, deviens musulman en leur présence, et va où tu voudras, sois chrétien comme il te plaîra. » Le bienheureux Jean garda le silence. Quelqu'un des assistants lui dit : « Il est bon que tu écoutes le roi et que tu fasses ce qui lui plaît. » Le saint Jean : « Je ne connais personne qui

[1] Lisez : ⲛⲉⲗⲁⲧⲉⲗ.

[2] Lisez : ⲛⲉⲙ ⲡⲓϧⲉⲗⲗⲟⲛⲧⲉ ⲛⲓϧⲉⲗⲗⲟⲓ.

ⲛϩⲁⲓ ⲛⲇⲁⲛⲓⲥⲧⲏⲥ ⲉϫⲱⲓ ⲁⲛ ⲟⲩⲇⲉ ⲙⲡⲓⲫⲉⲛ ⲥⲛⲟϥ ⲟⲩⲙⲉⲧ ϫⲁϫⲓ ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲣⲱⲙⲓ ⲛⲛⲉⲥϣⲱⲡⲓ ⲙⲙⲟⲓ ⲉⲃⲏⲗ ⲉⲡⲁⲛⲟⲃⲓ ⲙⲙⲁⲩⲁⲧϥ ⲉⲧⲟϣ ⲟⲩⲟϩ ϯⲛⲟⲩ ⲱ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲁ ⲡⲉⲕϩⲙⲟⲧ ⲧⲁϩⲉ ⲛⲉⲕϭⲓⲏ[1] ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲁⲛⲟⲕ ⲇⲉ ⲁⲓⲥⲱⲧⲉⲙ ⲉⲑⲃⲏⲧⲟⲩ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲓⲓ ϣⲁ ⲡⲉⲕⲕⲣⲁⲧⲟⲥ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲉϣⲱⲡ ⲁⲕⲓⲣⲓ ⲛⲟⲩ-ⲁⲅⲁⲑⲟⲛ ⲛⲧⲉⲕⲉⲣ ϩⲙⲟⲧ ⲛⲏⲓ ⲙⲡⲁⲛⲁϩϯ ⲁⲕⲓⲣⲓ ⲛⲟⲩⲛⲁⲓ ⲛⲉⲙⲏⲓ. ⲙⲙⲟⲛ ⲱ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲁⲛⲟⲕ ⲁⲓⲕⲏⲛ ⲁⲓⲧⲁⲙⲟⲕ ϫⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲟⲩⲣⲱⲙⲓ ⲉϥϭⲁϧⲉⲙ ⲙⲁⲧⲟⲩ-ⲃⲟⲓ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲧⲉⲕⲥⲏϥⲓ.

ⲟⲩⲟϩ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲛⲁϥⲥⲱⲧⲉⲙ ⲉⲣⲟϥ ϧⲉⲛ ⲟⲩ-ⲙⲉⲧⲣⲉϥⲱⲟⲩ ⲛϩⲏⲧ ⲉⲣⲉ ⲛⲉϥⲕⲁⲑⲉⲇⲣⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲩⲑⲏⲟⲩⲧ ⲉⲣⲟϥ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲉϫⲱⲣϥ ⲉⲧⲉⲙⲙⲁⲩ. ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲇⲉ ⲡⲉϫⲁϥ ϫⲉ ⲟⲩⲕⲟⲩⲛ ⲭⲟⲩⲱϣ ⲉⲑ-

ait une créance sur moi; je n'ai pas versé de sang; à Dieu ne plaise que j'aie de l'inimitié contre quelqu'un, si ce n'est contre mes nombreux péchés seulement. Et maintenant, ô roi, puisque ta faveur a élevé tous tes courtisans (?) et que j'ai entendu parler d'eux, je suis venu vers ta puissance, ô roi; si tu me fais du bien et me fais don de ma foi, tu me traiteras avec miséricorde; sinon, ô roi, je t'ai déjà dit que je suis un homme souillé, purifie-moi de ton épée. »

Le roi l'écouta avec longanimité : tous ses conseillers étaient réunis près de lui, ce soir-là. Le roi

[1] Si ce mot n'est pas mal lu, il est nouveau. Je le traduis par approximation.

[illegible]

[illegible]

[illegible] il demeura dans la prison [illegible] avec un cœur droit [illegible] Le second jour passa, ainsi que le troisième, le juste étant avec ses gardiens, pratiquant exactement toutes les vertus, et ceux qui le veillaient le traitèrent avec bonté à cause de la parole du sage [illegible].

Lorsqu'on fut au quatrième jour qui était le cinquième de la semaine, le roi, qui prenait soin de faire

ⲛⲧⲉ ⲛⲓⲥⲧⲟⲗⲟⲧⲟⲥ ⲉϥⲓⲁⲣⲟ ⲉⲑⲣⲉϥⲟⲩⲟⲣⲡⲟⲩ ⲉⲉⲣ ⲡⲟⲗⲉⲙⲓⲛ ⲁϥⲉⲣⲕⲉⲗⲉⲩⲓⲛ ⲉⲑⲣⲟⲩⲓⲛⲓ ⲙⲡⲓⲙⲁⲕⲁ-ⲣⲓⲟⲥ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲉϧⲣⲏⲓ ⲛⲉⲙⲁϥ ⲉⲭⲏⲙⲓ. ⲧⲟⲧⲉ ⲛⲓⲅⲉⲛⲧⲉⲣⲓⲟⲛ ⲁⲩⲉⲛϥ ⲛⲁⲧⲙⲏⲣ ⲛⲁⲧⲥⲟⲛϩ ⲁⲗⲗⲁ ⲛⲁϥⲙⲟϣⲓ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲅⲉⲛⲧⲏⲣⲓⲟⲛ (*sic*) ⲕⲉ ⲟⲩⲁⲓ ⲥⲁ ⲡⲁⲓ ⲛⲉⲙ ⲥⲁ ⲙⲛⲁⲓ ⲙⲙⲟϥ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲑⲟϥ ⲉϥϧⲉⲛ ⲧⲟⲩⲙⲏϯ ⲁⲗⲗⲁ ⲛⲁϥⲙⲏⲛ ⲛⲛⲉϥⲕⲓⲣⲓⲥ ϩⲟⲗⲱⲥ ⲛⲓⲅⲉⲛⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲁⲩⲫⲁϣⲙⲉϥ ϧⲉⲛ ⲛⲓⲡⲗⲁⲧⲓⲁ ⲛⲧⲉ ⲭⲏⲙⲓ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲫⲣⲁⲅⲙⲟⲥ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲭⲓⲣ ϧⲉⲛ ⲑⲙⲏϯ ⲛⲛⲓⲣⲉϥϯ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲁⲅⲟⲣⲉⲟⲥ ⲛⲉⲙ ⲛⲉ ⲛⲉ-ⲧⲁⲩⲛⲁⲩ (*sic*)[1] ⲉⲣⲟϥ ⲛⲁⲩⲉⲣ ⲗⲟⲓⲙⲟⲥ ⲉⲣⲟϥ ⲫⲏ ⲉⲣⲉⲧⲉⲛⲛⲁⲩ ⲉⲫⲁⲓ ϫⲉ ϥⲛⲁϩⲱⲗ ⲉⲉⲣ ⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲟⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲁⲩⲥⲱⲃⲓ ⲙⲙⲟϥ ⲡⲉ ⲕⲁⲧⲁ ⲫⲣⲏϯ ⲉⲧⲥ-ϧⲏⲟⲩⲧ ϫⲉ ⲛⲓⲁⲩⲥⲱⲃⲓ (*sic*)[2] ⲙⲙⲟⲓ ⲛϫⲉ ⲛⲏ

venir des barques de transport sur le fleuve pour les envoyer faire la guerre, ordonna qu'on lui amenât le bienheureux Jean au Caire. Les soldats de police le conduisirent alors sans liens, ni chaînes; il marcha avec les soldats dont l'un était d'un côté et l'autre de l'autre, et lui dans le milieu, mais il attendait simplement ses maîtres (?). Les soldats de police lui firent traverser les places du Caire, les fortifications, les *chir*, au milieu des vendeurs et des hommes du bazar. Ceux qui le voyaient l'injuriaient en disant : « Celui que vous voyez va être martyr! » et ils se moquaient de lui ainsi qu'il est écrit : « Ceux qui

[1] Lisez : ⲛⲉⲙ ⲛⲏ ⲉⲧⲁⲩⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ. Le ⲛⲉⲙ est de trop.
[2] Lisez : ⲛⲁⲩⲥⲱⲃⲓ.

ⲙⲱⲟⲩ ⲛⲓϩⲱⲟⲩⲧ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲥϩⲓⲙⲓ ⲛⲓⲕⲟⲩϫⲓ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲛⲓϣϯ ⲛⲓⲃⲱⲕ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲣⲉⲙϩⲉⲩ ⲁⲡⲁⲝ ⲁⲡⲗⲱⲥ ⲛⲉⲙ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ϣⲗⲟⲗ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲛⲧⲉ ⲡⲕⲁϩ ⲁⲩⲟϩⲓ ⲉⲣⲁⲧⲟⲩ ⲡⲉ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲉϩⲟⲟⲩ ⲉⲧⲉⲙⲙⲁⲩ ⲉⲑⲃⲉ ⲡⲟⲩϫⲓ ⲛⲛⲁⲩ ⲛⲓϫⲏⲟⲩ ⲛⲉⲙ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲙⲁⲗⲓⲥⲧⲁ ϫⲉ ⲁⲩⲥⲱⲧⲉⲙ ⲉⲑⲃⲉ ⲡⲓⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲟⲥ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲡⲓⲙⲁⲧⲟⲓ ⲛⲧⲉ ⲡⲭ̅ⲥ̅. ⲟⲩⲟϩ ⲁⲩⲧⲁϩⲟϥ ⲉⲣⲁⲧϥ ⲙⲡⲉⲙⲑⲟ ⲙⲡⲓⲟⲩⲣⲟ ⲉⲗⲭⲉⲙⲏⲗ ⲛⲉⲙ ⲡⲉϥⲥⲧⲣⲁⲧⲉⲩⲙⲁ ⲛⲉⲙ ⲫⲣⲉϥϯ ϩⲁⲡ ⲛⲧⲉ ⲛⲓⲣⲉϥϯ ϩⲁⲡ ⲛⲉⲙ ⲡϧⲉⲗⲗⲟ ⲛⲧⲉ ⲛⲓϧⲉⲗⲗⲟⲓ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲕⲁⲑⲏⲭⲟⲩⲙⲉⲛⲓⲧⲏⲥ ⲙⲃⲁⲣⲃⲁⲣⲟⲥ. ⲓⲧⲁ ⲡⲉϫⲉ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲙⲡⲓⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲁ ⲡⲉⲕϩⲏⲧ ⲑⲱⲧ ⲉⲣⲟⲛ ⲛⲉⲙ ⲡⲉⲛϣⲗⲟⲗ ϣⲁⲛ ⲙⲙⲟⲛ. ⲁϥⲉⲣ ⲟⲩⲱ ⲛϫⲉ ⲡⲓⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲡⲉϫⲁϥ ⲙⲡⲟⲩⲣⲟ ϫⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲟⲩⲣⲱⲙⲓ ⲉϥⲙⲟϩ ⲛϭⲱϧⲉⲙ ⲙⲁⲧⲟⲩⲃⲟⲓ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲧⲉⲕⲥⲏϥⲓ ⲓⲉ ⲁⲣⲏⲟⲩ ⲛⲧⲉⲕⲉⲣ ϩⲙⲟⲧ ⲛⲏⲓ

rabes, de Persans, de Nubiens, de nègres, de Grecs, de barbares, d'indigènes et d'étrangers, d'hommes et de femmes, de petits et de grands, d'esclaves et d'hommes libres, en un mot, toutes les nations de la terre se trouvaient debout ce jour-là pour voir les barques et le roi, et surtout parce qu'on avait entendu parler du martyr, soldat du Christ. On le mit en présence du roi El-Kamel et de son armée, du grand qâdi, du scheikh des scheikhs et des *catéchuménites* barbares. Alors le roi dit au bienheureux Jean : « Ton cœur est-il d'accord avec nous et notre race, ou non? » Le bienheureux Jean répondit : « Je suis un homme rempli d'impureté, purifie-moi

ⲕⲟⲩϫⲓ ⲛⲛⲱⲓⲕ (*sic*)[1]. ⲛⲑⲟϥ ⲇⲉ ⲁϥϭⲓ ⲛⲟⲩⲙⲁⲣⲓ ⲁϥⲧⲏⲓⲥ ⲛⲣⲱϥ. ⲁ ⲟⲩⲁⲓ ⲇⲉ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲛⲓⲅⲉⲛⲧⲉⲣⲓⲟⲛ ⲫⲁϣ ⲟⲩϣⲟⲡ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥϯ ⲡⲉⲥⲫⲁϣ ⲛⲁϥ ⲁϥϫⲉⲙ ⲧⲡⲓ (*sic*) ⲙⲙⲟⲥ ⲉⲑⲃⲉ ⲡⲟⲩϯϩⲟ. ⲉⲧⲓ ⲟⲩⲛ ⲛⲁⲩϩⲉⲙⲥⲓ ⲛⲉⲙⲁϥ ⲓⲥ ϩⲁⲛ ⲙⲏϣ ⲛϧⲣⲱⲟⲩ ϣⲱⲡⲓ ⲉⲩⲱϣ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲩϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲁⲛⲓⲟⲩⲓ ⲙⲡⲓⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲟⲥ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ϣⲁ ⲡⲟⲩⲣⲟ.

ⲧⲟⲧⲉ ⲁⲩⲉⲛϥ ϧⲉⲛ ⲑⲙⲏϯ ⲛⲛⲁⲓⲙⲏϣ ⲛⲁⲧϭⲓ ⲏⲡⲓ ⲙⲙⲱⲟⲩ ⲛⲓⲥⲧⲣⲁⲧⲓⲗⲁⲧⲏⲥ ⲛⲓⲙⲁⲧⲟⲓ ⲛⲓϩⲩⲡⲉⲩⲥ ⲛⲓⲙⲁⲥ ⲙⲁⲧⲟⲓ ⲛⲓⲅⲉⲛⲧⲉⲣⲓⲟⲛ ⲛⲓⲣⲉϥϯϩⲁⲡ ⲛⲓⲕⲁⲑⲏⲭⲩⲙⲉⲛⲓⲧⲏⲥ ⲛⲓⲣⲉϥⲉϣ ϧⲣⲱⲟⲩ ⲛⲓⲣⲉϥⲉⲣⲙⲉⲗⲉⲧⲁⲛ ⲛⲓⲣⲉϥⲙⲟⲩϯϯ ⲛⲁ (*sic*) ⲡⲓϣⲁⲏⲗ ⲛⲓϧⲉⲗⲗⲟⲓ ⲛⲥⲱⲓⲧ ⲛⲓϣⲱⲧ ⲛⲓⲣⲉϥϯ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲓⲁⲣⲁⲃⲟⲥ ⲛⲓⲡⲁⲣⲑⲟⲥ ⲛⲓⲛⲟⲡⲓⲟⲥ ⲛⲓⲁⲑⲁⲩϣ ⲛⲓⲣⲱⲙⲉⲟⲥ ⲛⲓⲃⲁⲣⲃⲁⲣⲟⲥ ⲛⲏ ⲉⲧϣⲟⲡ ⲛⲉⲙ ⲛⲓϣⲉⲙ-

un peu de pain »; il en prit une bouchée, il la porta à sa bouche. L'un des soldats partagea le concombre, il lui en donna sa part que Jean goûta à leur prière. Comme ils étaient encore assis avec lui, voici qu'une foule de voix se firent entendre en disant : « Menez au roi le martyr Jean. »

Ils le conduisirent alors au milieu de ces foules innombrables d'officiers, de soldats, de cavaliers, de recrues, de soldats de police, de juges, de *catéchuménites*, de hérauts, de derviches, de muezzins, de scheikhs célèbres, de négociants, de vendeurs, d'A-

[1] Lisez : ⲛⲟⲩⲕⲟⲩϫⲓ ⲛⲱⲓⲕ. Avec la leçon du texte, il faudrait traduire : Goûte un peu d'adultère. Le texte est évidemment fautif.

ⲙⲱⲟⲩ ⲛⲓϩⲱⲟⲩⲧ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲥϩⲓⲙⲓ ⲛⲓⲕⲟⲩϫⲓ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲛⲓϣϯ ⲛⲓⲃⲱⲕ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲣⲉⲙϩⲉⲩ ⲁⲡⲁⲝ ⲁⲡⲗⲱⲥ ⲛⲉⲙ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ϣⲗⲟⲗ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲛⲧⲉ ⲡⲕⲁϩ ⲁⲩⲟϩⲓ ⲉⲣⲁⲧⲟⲩ ⲡⲉ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲉϩⲟⲟⲩ ⲉⲧⲉⲙⲙⲁⲩ ⲉⲑⲃⲉ ⲡⲟⲩϫⲓ ⲛⲛⲁⲩ ⲛⲓϫⲏⲟⲩ ⲛⲉⲙ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲙⲁⲗⲓⲥⲧⲁ ϫⲉ ⲁⲩⲥⲱⲧⲉⲙ ⲉⲑⲃⲉ ⲡⲓⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲟⲥ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲡⲓⲙⲁⲧⲟⲓ ⲛⲧⲉ ⲡⲭ̅ⲥ̅. ⲟⲩⲟϩ ⲁⲩⲧⲁϩⲟϥ ⲉⲣⲁⲧϥ ⲙⲡⲉⲙⲑⲟ ⲙⲡⲓⲟⲩⲣⲟ ⲉⲗⲭⲉⲙⲏⲗ ⲛⲉⲙ ⲡⲉϥⲥⲧⲣⲁⲧⲉⲩⲙⲁ ⲛⲉⲙ ⲫⲣⲉϥϯ ϩⲁⲡ ⲛⲧⲉ ⲛⲓⲣⲉϥϯ ϩⲁⲡ ⲛⲉⲙ ⲡϧⲉⲗⲗⲟ ⲛⲧⲉ ⲛⲓϧⲉⲗⲗⲟⲓ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲕⲁⲑⲏⲭⲟⲩⲙⲉⲛⲓⲧⲏⲥ ⲙⲃⲁⲣⲃⲁⲣⲟⲥ. ⲓⲧⲁ ⲡⲉϫⲉ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲙⲡⲓⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲁ ⲡⲉⲕϩⲏⲧ ⲑⲱⲧ ⲉⲣⲟⲛ ⲛⲉⲙ ⲡⲉⲛϣⲗⲟⲗ ϣⲁⲛ ⲙⲙⲟⲛ. ⲁϥⲉⲣ ⲟⲩⲱ ⲛϫⲉ ⲡⲓⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲡⲉϫⲁϥ ⲙⲡⲟⲩⲣⲟ ϫⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲟⲩⲣⲱⲙⲓ ⲉϥⲙⲟϩ ⲛϭⲱϧⲉⲙ ⲙⲁⲧⲟⲩⲃⲟⲓ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲧⲉⲕⲥⲏϥⲓ ⲓⲉ ⲁⲣⲏⲟⲩ ⲛⲧⲉⲕⲉⲣ ϩⲙⲟⲧ ⲛⲏⲓ

rabes, de Persans, de Nubiens, de nègres, de Grecs, de barbares, d'indigènes et d'étrangers, d'hommes et de femmes, de petits et de grands, d'esclaves et d'hommes libres, en un mot, toutes les nations de la terre se trouvaient debout ce jour-là pour voir les barques et le roi, et surtout parce qu'on avait entendu parler du martyr, soldat du Christ. On le mit en présence du roi El-Kamel et de son armée, du grand qâdi, du scheikh des scheikhs et des *catéchuménites* barbares. Alors le roi dit au bienheureux Jean : « Ton cœur est-il d'accord avec nous et notre race, ou non? » Le bienheureux Jean répondit : « Je suis un homme rempli d'impureté, purifie-moi

ⲙⲡⲁⲛⲁϩϯ. ⲡⲉϫⲉ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ϯⲱⲣⲕ ⲛⲁⲕ ϣⲁ ⲧⲁⲫⲉ ⲙⲡⲁⲓⲱⲧ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲉⲗⲁⲧⲉⲗ ⲉϣⲱⲡ ⲁⲕϣⲁⲛⲧⲁⲥⲑⲟⲕ ⲉⲣⲟⲛ ϯⲛⲁϯ ⲛⲧⲁⲓⲥⲧⲟⲗⲏ ⲉⲧⲧⲟⲓ ϩⲓⲱⲧ ϯⲛⲁⲧⲏⲓⲥ ⲉϫⲱⲕ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲁⲓ ϩⲑⲟ ⲫⲁⲓ ⲉⲛⲁⲓⲧⲁⲗⲏⲟⲩⲧ ⲉⲣⲟϥ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲓⲉϩϩⲉⲓⲑⲟⲩⲛ ϯⲛⲁⲧⲏⲓⲥ ⲛⲁⲕ ⲛϩⲙⲟⲧ ⲟⲩⲟϩ ϯⲛⲁⲧⲏⲓⲕ ⲛϩⲓⲡⲉⲩⲥ ⲕⲁⲧⲁ ϣⲟ ⲛⲗⲟⲕⲟϫⲓ ⲕⲁⲧⲁ ⲣⲟⲙⲡⲓ ⲟⲩⲟϩ ϯⲛⲁⲁⲓⲕ ⲛϩⲏⲅⲉⲙⲱⲛ ⲉϫⲉⲛ ⲁϣ ⲛⲑⲱϣ ⲉⲧⲉⲕⲟⲩⲁϣϥ ϧⲉⲛ ⲣⲏⲥ ⲓⲉ ϧⲏⲧ. ⲡⲓⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲇⲉ ⲛⲁϥⲙ̇ⲏⲛ ⲉϥϣⲱⲗⲉⲙ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲉⲡⲟⲩⲣⲁⲛⲓⲟⲛ ⲉⲟⲩⲱⲛ ⲛⲣⲱϥ ⲑⲱⲙ[1]. ⲓⲧⲁ ⲡⲉϫⲉ ⲟⲩⲁⲓ ⲛⲁϥ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲛⲓⲉⲧⲟϩⲓ (*sic*) ⲉⲣⲁⲧⲟⲩ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲥⲱⲧⲉⲙ ⲛⲥⲁ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲱ ⲡⲓⲧⲁⲗⲉⲡⲱⲣⲟⲥ ϩⲓⲛⲁ ⲉⲑⲣⲉⲕϭⲓ ⲛⲛⲁⲓⲧⲁⲓⲟ ⲉⲧϭⲟⲥⲓ. ⲡⲓⲁⲅⲓⲟⲥ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ

de ton épée, à moins que tu ne veuilles me faire don de ma foi. » Le roi lui dit : « Jean, je te le jure par la tête de mon père, le roi El-Adel, si tu te convertis à notre (croyance), je te donnerai cette robe dont je suis revêtu, je t'en revêtirai; (je te donnerai) ce cheval que je monte, je te ferai cadeau d'Ez-Zeitoun, je te ferai cavalier avec mille dinars par an et je te ferai gouverneur de tel nome que tu voudras, au Midi ou au Nord. » Mais le bienheureux demeurait occupé des choses célestes, plutôt que d'ouvrir sa bouche fermée. Alors quelqu'un des assistants lui dit : « Écoute le roi, ô malheureux,

[1] Texte tout à fait incorrect, ou le mot ⲉⲟⲩⲱⲛ est employé dans un sens qu'il n'a pas d'ordinaire. Cependant la traduction ne saurait en souffrir, tellement le sens s'impose.

ⲁϥⲟⲩⲱⲛ ⲛⲣⲱϥ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁϥ ϫⲉ ϯⲉⲣ ⲭⲣⲓⲁ ⲁⲛ
ⲛⲛⲟⲩⲃ ⲟⲩⲇⲉ ϩⲃⲱⲥ ⲟⲩⲇⲉ ϩⲑⲟⲣ ⲟⲩⲇⲉ ⲭⲣⲏⲙⲁ
ⲁⲗⲗⲁ ⲁⲛⲟⲕ ⲟⲩⲣⲱⲙⲓ ⲉϥϭⲱϧⲉⲙ ⲙⲁⲣⲉ ⲡⲁⲟ̅ⲥ̅
ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲧⲟⲩⲃⲟⲓ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲧⲉϥⲥⲏϥⲓ ⲓⲉ ⲛⲧⲉϥⲉⲣ
ϩⲙⲟⲧ ⲛⲏⲓ ⲙⲡⲁⲛⲁϩϯ. ⲡⲉϫⲉ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲙⲡⲓⲁⲣⲭⲏ-
ⲕⲣⲓⲧⲏⲥ ϫⲉ ⲁⲕϫⲉ ⲟⲩ ϧⲉⲛ ⲫⲁⲓ. ⲡⲉϫⲁϥ ϫⲉ
ⲉⲩⲉⲣⲟⲕϩϥ ⲉϥⲟⲛϧ ⲓⲉ ⲛⲧⲉϥⲧⲁⲥⲑⲟϥ. ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲡⲉ-
ϫⲁϥ ⲙⲡⲓϧⲉⲗⲗⲟ ⲛⲛⲓϧⲉⲗⲗⲟⲓ ϫⲉ ⲡⲁⲓⲱⲧ ⲟⲩ ⲡⲉ
ⲡⲉⲕⲥⲟϭⲛⲓ ϧⲉⲛ ⲫⲁⲓ. ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲁⲣⲓⲉⲙⲓ
ⲛⲁⲕ ⲱ ⲡⲁϣⲏⲣⲓ ϫⲉ ⲡⲓϫⲓ ⲛⲣⲱⲕϩ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲭⲣⲱⲙ
ⲡⲁ ⲫϯ ⲙⲙⲁⲩⲁⲧϥ ⲫⲁⲓ ⲙⲁⲣⲟⲩⲱⲗⲓ ⲛⲧⲉϥⲛⲁϩⲃⲓ
ϧⲉⲛ ⲧⲥⲏϥⲓ ϩⲟⲗⲱⲥ ϫⲉ ⲁϥⲉⲣ ⲁⲧⲥⲱⲧⲉⲙ ⲛⲥⲱⲕ
ⲛⲉⲙ ⲛⲧⲉⲕⲙⲉⲧⲟⲩⲣⲟ. ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲇⲉ ⲁϥⲑⲱⲕⲉⲙ
ⲛⲧⲉϥⲥⲏϥⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲧⲏⲓⲥ ⲉⲟⲩⲁⲓ ⲛⲛⲉϥϩⲩⲡⲉⲩⲥ
ⲉⲡⲉϥⲣⲁⲛ ⲡⲉ ⲫⲓⲗⲓⲙ ⲟⲩⲟϩ ⲫⲁⲓ ⲡⲉ ⲫⲓⲗⲓⲙ ⲟⲩ-

afin de recevoir tous ces honneurs élevés. » Le saint Jean ouvrit sa bouche, il lui dit : « Je n'ai besoin ni d'or, ni de vêtement, ni de cheval, ni de biens : je suis un homme impur; que mon seigneur le roi me purifie de son épée, ou qu'il me fasse présent de ma foi. » Le roi dit au grand qâdi : « Que dis-tu de cela? » Il lui dit : « Qu'il soit brûlé vif ou qu'il se convertisse. » Le roi dit de nouveau au scheikh des scheikhs : « Mon père, quel est ton avis à ce sujet? » Il lui dit : « Sache, ô mon fils, que brûler par le feu est l'œuvre de Dieu seul; quant à celui-là, qu'on lui ôte simplement le cou parce qu'il s'est montré désobéissant envers toi et ta royauté. » Le roi tira son épée, il donna un ordre à l'un de ses

ⲣⲱⲙⲓ ⲛⲣⲱⲙⲉⲟⲥ ⲁϥⲉⲣⲡⲁⲣⲁⲃⲉⲛⲓⲛ ⲛⲛⲓⲡⲁⲣⲁⲇⲟ-
ⲥⲓⲥ ⲛⲧⲉ ⲛⲉϥⲓⲟϯ ⲁϥⲙⲟⲩϣⲧ ⲛⲛⲓⲥⲁⲣⲁⲅⲏⲛⲟⲥ
ⲟⲩⲟϩ ⲁϥϣⲱⲡⲓ ⲛⲉⲙⲱⲟⲩ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲛⲁϩϯ. ⲓⲧⲁ
ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲙⲟⲩϯ ⲉⲣⲟϥ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁϥ ⲛⲭⲱⲡ ϫⲉ ϩⲓ
ϩⲟϯ ⲉⲣⲟϥ ⲁⲣⲏⲟⲩ ⲛⲧⲉϥⲧⲁⲥⲑⲟϥ ϧⲉⲛ ⲧϩⲟϯ
ⲛϯⲥⲏϥⲓ. ⲡⲉϫⲉ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲛⲛⲓϩⲩⲡⲉⲣⲉⲧⲏⲥ ϫⲉ
ϩⲱⲃⲥ ⲛⲛⲉϥⲃⲁⲗ. ⲟⲩⲟϩ ⲡⲓⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲱⲗⲓ ⲛⲧⲉϥ-
ⲗⲉⲛⲅⲓ ⲉⲧⲧⲟⲓ ⲉϫⲉⲛ ⲧⲉϥⲁⲫⲉ ⲁϥⲥⲉⲗⲡ ⲟⲩⲙⲉ-
ⲣⲟⲥ ⲛϧⲏⲧⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥϩⲱⲃⲥ ⲛⲛⲉϥⲃⲁⲗ ⲙⲙⲁⲩⲁⲧϥ
ⲛϧⲏⲧⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲟϩⲓ ⲉⲣⲁⲧϥ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲏⲥⲓⲭⲓⲁ
ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲭⲁ ⲣⲱϥ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲁϥⲟⲩⲱⲛ ⲛⲣⲱϥ ⲁⲛ ⲡⲉ
ⲉⲥⲁϫⲓ ⲕⲁⲧⲁ ⲫⲣⲏϯ ⲉⲧⲥϧⲏⲟⲩⲧ ϩⲓ ⲡⲓⲡⲣⲟⲫⲏ-
ⲧⲏⲥ ⲏⲥⲁⲓⲁⲥ ⲉϥϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲙⲫⲣⲏϯ ⲛⲟⲩⲉ-
ⲥⲱⲟⲩ ⲉⲁⲩⲉⲛϥ ⲉⲡϧⲟⲗϧⲉⲗ ⲛⲉⲙ ⲙⲫⲣⲏϯ ⲛⲟⲩ-
ϩⲓⲏⲃ ⲛⲁⲧϧⲣⲱⲟⲩ ⲙⲡⲉⲙⲑⲟ ⲙⲫⲏ ⲉⲧϧⲱⲕ ⲙⲙⲟϥ
ⲟⲩⲟϩ ⲛⲁϥⲟⲩⲱⲛ ⲛⲣⲱϥ ⲁⲛ ⲡⲉ ⲉⲥⲁϫⲓ.

cavaliers nommé Philim : ce Philim était un Grec qui avait transgressé les traditions de ses pères, avait fréquenté les Sarrasins et était devenu leur associé dans la foi. Le roi l'appela (donc) alors et lui dit en secret : « Fais-lui peur; peut-être se convertira-t-il par crainte de l'épée. » Le roi dit (aussi) à ses serviteurs : « Couvrez lui les yeux. » Et le bienheureux ôta le turban qui était sur sa tête, il en déchira une partie et s'en couvrit les yeux tout seul; puis il resta debout calme et silencieux, il n'ouvrit pas la bouche pour parler, selon ce qui a été écrit par le prophète Isaïe disant : « Comme une brebis que l'on conduit à l'immolation, et comme un agneau sans voix en

ⲡⲁⲓⲣⲏϯ ⲡⲓⲛⲁⲓⲁⲧϥ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲛⲁϥⲟϩⲓ ⲉⲣⲁⲧϥ ⲙⲡⲉⲙⲑⲟ ⲛⲛⲁⲓ ⲙⲏϣ ⲉⲧⲟϣ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲁⲩⲥⲁϫⲓ ⲛϩⲁⲛ ⲙⲏϣ ⲛⲥⲁϫⲓ ϩⲁⲛ ⲟⲩⲟⲛ ⲁⲩϯ ϩⲱⲟⲩϣ ⲉⲣⲟϥ ϩⲁⲛ ⲕⲉⲭⲱⲟⲩⲛⲓ ⲇⲉ ⲛⲁⲩⲥⲁϩⲟⲩⲓ ⲉⲣⲟϥ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲁⲩϣⲱϣ ⲛⲁϥ ⲛⲑⲟϥ ⲇⲉ ⲛⲁϥⲟϩⲓ ⲉⲣⲁⲧϥ ⲉⲣⲉ ⲛⲉϥⲃⲁⲗ ϩⲏⲡ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲉϥⲛⲟⲩⲥ ⲛⲉⲙ ⲡⲉϥⲕⲁϯ ⲉϣⲱⲗⲉⲙ ⲛⲉⲙ ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡⲭ̅ⲥ̅. ⲡⲓⲙⲁⲧⲟⲓ ⲫⲓⲗⲓⲙ ⲁϥⲗⲟⲕⲥϥ ϧⲉⲛ ⲧⲥⲏϥⲓ ⲁϥⲫⲱⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲉϥϫⲉ[1] ϩⲁⲛ ⲙⲏϣ ⲛⲥⲛⲟϥ ϧⲉⲛ ⲡⲉϥⲥⲱⲙⲁ ϣⲁⲧⲉ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲉⲣ ϣⲫⲏⲣⲓ ⲉⲩϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲣⲱⲙⲓ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲉϣⲁⲩⲉⲛⲟⲩ ⲉⲧⲥⲏϥⲓ ϣⲁⲣⲉ ⲡⲟⲩⲥⲛⲟϥ ϣⲱⲟⲩⲓ ⲛϧⲏⲧⲟⲩ ⲉⲃⲏⲗ ⲉⲫⲁⲓ ⲙⲡⲉϥ-

présence de ceux qui le tondent, il n'a pas ouvert sa bouche pour parler. »

Ainsi le bienheureux Jean resta (silencieux) en présence de ces nombreuses multitudes. Et l'on disait une foule de paroles, quelques-uns l'injuriaient, d'autres le maudissaient et le couvraient d'opprobres. Pour lui, il se tenait les yeux bandés : son esprit et sa pensée étaient occupés de Notre-Seigneur Jésus le Christ. Le soldat Philim le piqua de son épée, le sang coula et il en sortit une si grande quantité de son corps que chacun fut dans l'étonnement et dit : « Chez tous les hommes que l'on conduit à l'épée, le sang se dessèche; mais celui-ci n'a pas peur au

[1] Le texte doit être incorrect; il doit y avoir un ou deux mots d'omis. ⲙⲡⲉϥϫⲉ ne peut se comprendre. Peut-être pourrait-on corriger ainsi : ⲁϥⲫⲱⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲉϥⲥⲛⲟϥ ϫⲉ ϩⲁⲛ ⲙⲏϣ ⲛⲥⲛⲟϥ, et traduire : Il répandit son sang, c'est-à-dire une si grande quantité de sang que, etc.

ⲉⲣ ϩⲟϯ ⲛⲑⲟϥ ⲁⲛ ϧⲁ ⲧϩⲏ ⲛⲧⲥⲏϥⲓ ⲉⲑⲃⲉ ⲫⲛⲁⲩ ⲙⲫⲙⲟⲩ. ⲓⲧⲁ ⲡⲉϫⲉ ⲫⲁⲓ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲟⲩ ⲡⲉ ⲡⲉⲕⲥⲟϭⲛⲓ ⲁϫⲟⲥ ⲙⲡⲁⲛⲧⲉⲕⲙⲟⲩ. ⲛⲑⲟϥ ⲇⲉ ⲡⲉϫⲁϥ ϫⲉ ϣⲁϣ ϧⲉⲛ ⲫⲣⲁⲛ ⲙⲡⲁⲟ̅ⲥ̅ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲁⲛⲟⲩϯ. ⲡⲉϫⲉ ⲡⲓⲁⲣⲭⲏⲕⲣⲓⲧⲏⲥ ⲙⲡⲓⲙⲁⲧⲟⲓ ⲫⲓⲗⲓⲙ ϫⲉ ⲫⲟⲛϩϥ ⲉⲣⲏⲥ. ⲛⲑⲟϥ ⲇⲉ ⲡⲓⲁⲅⲓⲟⲥ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲁϥⲫⲱⲛϩ ⲉⲡⲉⲓⲉⲃⲧ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲁϥⲉⲣⲙⲉⲗⲉⲧⲁⲛ ⲉⲫⲣⲁⲛ ⲙⲡⲉⲛⲟ̅ⲥ̅ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡⲭ̅ⲥ̅. ⲡⲉϫⲉ ⲫⲓⲗⲓⲙ ⲙⲡⲟⲩⲣⲟ ϫⲉ ⲡⲁⲟ̅ⲥ̅ ϫⲉ ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲉⲕⲕⲉⲗⲉⲩⲥⲓⲥ. ⲡⲉϫⲉ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲇⲉ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲕⲁⲧⲁ ⲕⲉⲗⲉⲩⲥⲓⲥ ⲙⲡⲓⲣⲉϥϯ ϩⲁⲡ. ⲡⲉϫⲉ ⲡⲓⲣⲉϥϯ ϩⲁⲡ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲁⲥⲟϭⲛⲓ. ⲡⲉϫⲉ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲛⲁϥ ϫⲉ ϫⲱⲕ ⲛⲁⲓ ⲁⲩϣⲱⲡⲓ ϣⲁ ⲅ̅ ⲛⲥⲟⲡ. ⲙⲉⲛⲉⲛⲥⲁ ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲁϥⲓⲏⲥ ⲙⲙⲟϥ ⲛϫⲉ ⲫⲓⲗⲓⲙ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲁϥⲥⲉⲗ ⲧⲉϥⲛⲁϩⲃⲓ ϧⲉⲛ ⲟⲩϣⲁϣ ⲛⲟⲩⲱⲧ ⲟⲩⲟϩ ϯϣⲁϣ ⲁⲥⲥⲉϫⲡ. ⲟⲩⲙⲁⲥ ⲛϣⲁⲣ ⲉⲣⲉ ⲡⲉϥⲙⲟⲩⲧ ⲡⲁⲓⲣⲏϯ ⲉⲥⲁϣⲓ ⲉϫⲉⲛ ⲧⲉϥⲁⲫⲉ

moment de la mort en présence de l'épée. » Alors Philim lui dit : « Quel est ton dessein? dis-le avant de mourir. » Il lui dit : « Frappe au nom de mon Seigneur Jésus le Christ, mon Dieu. » Le grand qâdi dit au soldat Philim : « Tourne-le vers le Sud. » Mais lui, le saint Jean se tourna vers l'Est, pensant au nom de Notre-Seigneur Jésus le Christ. Philim dit au roi : « Monseigneur, à tes ordres. » Le roi lui dit : « Aux ordres du qâdi. » Le qâdi lui dit : « C'est mon avis. » Le roi dit : « Finis cela » et cela jusqu'à trois fois. Après tout cela Philim s'élança, il trancha le cou d'un seul coup (d'épée); mais le coup laissa un lambeau de peau et ainsi le cou de

ⲉⲡⲉϥⲥⲱⲙⲁ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲁⲓⲣⲏϯ ⲁ ⲟⲩⲙⲏϣ ⲛⲥⲛⲟϥ ϧⲁϯ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲡⲉϥⲥⲱⲙⲁ ϩⲱⲥⲇⲉ ⲛⲧⲟⲩⲉⲣ ϣⲫⲏⲣⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲟⲩⲟϩ ⲡⲁⲓⲣⲏϯ ⲁ ⲡⲓⲁⲅⲱⲛⲟⲑⲉⲧⲏⲥ ⲛⲧⲉ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲓⲁⲅⲓⲟⲥ ⲙⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲟⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲓⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲡϣⲏⲣⲓ ⲙⲙⲁⲣⲕⲟⲥ ⲡⲓⲣⲉⲙⲫⲁⲛⲓϫⲱⲓϯ ⲉⲧⲁϥⲫⲓⲣⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥϯ ⲟⲩⲧⲁϩ ⲉϥⲛⲟⲧⲉⲙ ⲛⲁ ⲛⲓⲯⲩⲭⲏ ⲛⲧⲉ ⲛⲓⲯⲩⲭⲏ[1] ⲛⲧⲉ ⲡⲟ̅ⲥ̅ ⲛⲓⲡⲓⲥⲧⲟⲥ ⲛⲟⲣⲑⲟⲇⲟⲝⲟⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲭⲣⲏⲥⲧⲓⲁⲛⲟⲥ ⲉⲧⲁϥϫⲱⲕ ⲙⲡⲉϥⲁⲅⲱⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲥⲟⲩ ⲇ̅ ⲙⲡⲁϣⲟⲛⲥ ⲉⲧⲉ ⲡⲓⲉϩⲟⲟⲩ ⲙⲡⲉ̅ ϧⲉⲛ ⲫⲛⲁⲩ ⲛⲁϫⲡ ⲋ̅ ϧⲉⲛ ⲑⲙⲁϩ ⲣ̅ⲕ̅ⲉ̅ ⲛⲣⲟⲙⲡⲓ ⲛⲧⲉ ⲛⲓⲁⲅⲓⲟⲥ ⲙⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲟⲥ ϧⲉⲛ ⲛⲓⲉϩⲟⲟⲩ ⲛⲑⲙⲉⲧⲡⲁⲧⲣⲓⲁⲣⲭⲏⲥ ⲙⲡⲉⲛⲓⲱⲧ ⲉⲧⲧⲁⲓⲏⲟⲩⲧ ⲛⲁⲣⲭⲏⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲁ̀ⲃⲃⲁ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲡⲟⲩⲗⲉⲟⲩ ⲡⲁⲧⲣⲓⲁⲣⲭⲟⲩ ⲁⲗⲉ-

Jean resta suspendu au-dessus de sa tête dans la direction de son corps. Une grande quantité de sang sortit ainsi de son corps, de sorte que tous furent dans l'étonnement. C'est ainsi que le combattant du Christ, le saint martyr et bienheureux Jean, fils de Marc, originaire de Phanidjôit, qui crût et produisit des fruits salutaires pour les âmes des âmes du Seigneur, les fidèles orthodoxes et chrétiens, termina son combat, le quatrième jour de Paschons, qui était le jeudi, à la sixième heure, dans l'année des saints martyrs neuf cent vingt-cinq, aux jours du patriarchat de notre père glorieux, Abba Jean Pauléon, patriarche d'Alexandrie, (que le Dieu du

[1] Cette expression, si elle n'est pas fautive, est très bizarre.

ⲝⲁⲛⲇⲣⲓⲁⲥ ⲫ̅ϯ̅ ⲛⲧⲉ ⲧⲫⲉ ϯ ⲛⲟⲩⲭⲁⲣⲓⲥ ⲛⲁϥ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲧⲉϥⲧⲁϫⲣⲟ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲡⲉϥⲑⲣⲟⲛⲟⲥ ⲛϩⲁⲛ ⲙⲏϣ ⲛϩⲓⲣⲏⲛⲏⲕⲟⲛ ⲛⲉⲙ ϧⲉⲛ ϯⲙⲁϩ ⲓ̅ⲁ̅ ⲛⲣⲟⲙⲡⲓ ⲛⲧⲉ ⲑⲙⲉⲧⲟⲩⲣⲟ ⲙⲙⲟⲩϩⲁⲙⲙⲉⲧ ⲡϣⲏⲣⲓ ⲛⲉⲡⲟⲩⲡⲁⲕⲣ ⲡϣⲏⲣⲓ ⲛⲓⲱⲃ ⲡⲥⲟⲛ ⲛⲓⲱⲥⲏⲫ ⲫⲁⲓ ⲡⲉ ⲓⲱⲥⲏⲫ ⲫⲓⲱⲧ ⲙⲡⲟⲩⲣⲟ ϩⲟⲑⲙⲉⲛ ⲉⲧⲁϥⲉⲣ ⲗⲁⲙⲓⲧⲏⲥ ϧⲉⲛ ⲡⲉϥⲥⲏⲟⲩ ϧⲉⲛ ⲛⲉⲛⲥⲫⲟⲧⲟⲩ ⲙⲫⲓⲁⲣⲟ ⲛⲧⲉ ⲭⲏⲙⲓ ϩⲓϫⲉⲛ ⲡⲑⲣⲟⲛⲟⲥ ⲙⲡⲓⲃⲁⲛ. ⲉⲣⲉ ⲛⲁⲓ ⲙⲏϣ ⲛϣⲗⲟⲗ ⲉⲣⲑⲉⲱⲣⲓⲛ ⲙⲫⲏ ⲉⲧⲁϥϣⲱⲡⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥϣⲉ ⲛⲁϥ ϩⲁ ⲡ̅ⲟ̅ⲥ̅ ⲫⲏ ⲉⲧⲁϥⲙⲉⲛⲣⲓⲧϥϧⲉⲛ. ⲛⲓⲙⲁ ⲛⲙⲧⲟⲛ ⲛⲧⲉ ⲓ̅ⲗ̅ⲏ̅ⲙ̅ ⲛⲧⲉ ⲧⲫⲉ ϧⲉⲛ ϯⲙⲉⲧⲟⲩⲣⲟ ⲛⲧⲉ ⲛⲓⲫⲏⲟⲩⲓ ⲉⲣⲉ ⲡⲉϥⲥⲙⲟⲩ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ϣⲱⲡⲓ ⲛⲉⲙⲁⲛ.

ϩⲟⲧⲁⲛ ⲇⲉ ⲉⲧⲁⲩⲛⲁⲩ ⲛϫⲉ ⲙⲟⲥⲧⲉ ⲛⲟⲩϯ ⲛⲓⲁⲅⲟⲣⲉⲟⲥ ⲛⲉⲙ ⲛⲏ ⲉⲧϯ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲛⲓϣϯ ⲛⲭⲁⲙⲉⲟⲥ ⲁⲩⲁϣ ⲟⲩⲛⲓϣϯ ⲛϧⲣⲱⲟⲩ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲣⲉϥ-

ciel lui donne grâce et l'affermisse sur son trône pendant des jours nombreux et pacifiques!) et dans la onzième année du règne de Mohammed, fils d'Aboubekr, fils d'Ayoub, frère de Youssouf : ce Youssouf est le père du roi Osman qui fut *Lamite* de son temps près des rives du fleuve d'Égypte sur le trône de Piban. Une grande multitude de nations furent témoins de ce qui avait lieu, et (ce juste) alla vers le Seigneur qu'il avait aimé, dans le repos de la Jérusalem céleste, dans le royaume des cieux. Que sa bénédiction soit avec nous.

Lorsque les ennemis de Dieu, les hommes du marché, les marchands et les grands *chameos* eurent

IMPRIMERIE NATIONALE.

ⲙⲟⲩϯ ⲛⲧⲉⲛ ⲟⲩϣⲗⲏⲗ ⲉⲩϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲫ̅ϯ̅ ⲛⲉⲙ (*sic*)[1] ⲡⲓⲛⲓϣϯ ⲡⲉ ⲟⲩⲟϩ ⲡϩⲟⲩⲟ ⲙⲡⲟⲩϧ-ⲣⲱⲟⲩ. ⲁⲥϣⲑⲟⲣⲧⲉⲣ ⲛϫⲉ ϯⲡⲟⲗⲓⲥ ⲭⲏⲙⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲙⲟϩ ⲡⲓⲁⲏⲣ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲡϣⲱⲓϣ ⲛⲧⲉ ⲛⲟⲩϭⲁ-ⲗⲁⲩϫ ⲟⲩⲟϩ ⲟⲩⲛⲓϣϯ ⲇⲉ ⲛϩⲟϫϩⲉϫ ϣⲱⲡⲓ ⲉϫⲉⲛ ⲛⲓⲡⲓⲥⲧⲟⲥ ⲛⲭⲣⲏⲥⲧⲓⲁⲛⲟⲥ ⲉⲃⲟⲗⲛϧⲏⲧⲟⲩ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲉϩⲟⲟⲩ ⲉⲧⲉⲙⲙⲁⲩ ⲟⲩⲟϩ ϧⲉⲛ ⲛⲁⲓ ⲧⲏ-ⲣⲟⲩ ⲛⲁⲩϩⲱⲃ ϧⲉⲛ ⲛⲓⲙⲏϣ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲁⲩϩⲱⲃ ⲛⲉⲙ ⲛⲟⲩϣⲫⲏⲣ ϩⲓⲛⲁ ⲛⲧⲟⲩⲛⲁⲩ ⲉⲫⲏ ⲉⲧⲁϥϣⲱⲡⲓ. ⲟⲩⲁⲓ ⲙⲉⲛ ⲧⲉϥϣⲉⲡ (*sic*)[2] ⲧⲉϥⲗⲉⲛⲅⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲕⲉ-ⲟⲩⲁⲓ ϣⲉⲡ ⲧⲉϥⲕⲟⲕⲉⲗ[3] ⲕⲉⲟⲩⲁⲓ ⲇⲉ ϣⲉⲡ ⲟⲩ-ⲧⲱⲓⲥⲓ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲧⲉϥⲕⲗⲁⲙⲓⲥ ⲉⲑⲣⲟⲩϭⲓ ⲥⲙⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗⲛϧⲏⲧⲟⲩ. ⲙⲉⲛⲉⲛⲥⲁ ⲛⲁⲓ ⲇⲉ ⲁϥⲉⲣⲕⲉ-

vu ce spectacle, ils poussèrent de grands cris avec ceux qui appellent à la prière, en disant : « Dieu est grand! » Par l'abondance de leurs cris, la ville du Caire fut troublée, l'air fut rempli de la poussière soulevée par leurs pieds et une grande terreur se répandit sur les chrétiens en ce jour. Et pendant tout cela, ils faisaient effort dans les foules, ils faisaient effort avec leurs compagnons afin de voir ce qui était arrivé. L'un prenait son turban, l'autre sa cuculle, un autre prenait une bandelette de sa chlamyde afin d'en recevoir bénédiction. Le roi ordonna

[1] Je ne sais ce que fait ici ce ⲛⲉⲙ. Cette exclamation doit être l'arabe : Allah akbar.

[2] Lisez : ⲟⲩⲁⲓ ⲙⲉⲛ ⲛⲁϥϣⲉⲡ ou ⲁϥϣⲉⲡ.

[3] Ce mot m'a longtemps embarrassé. Je le considère comme une corruption du latin *cuculla*.

ⲗⲉⲩⲓⲛ ⲛϫⲉ ⲡⲓⲟⲩⲣⲟ ⲉⲑⲣⲟⲩⲗⲱϥ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲁⲓⲣⲏϯ ⲁⲩⲗⲱϥ ⲉϫⲉⲛ ⲟⲩϣⲉ ⲥⲁϧⲏⲧ ⲙⲡⲓⲙⲁ ⲉⲧⲁϥϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϧⲏⲧϥ. ⲟⲩⲟϩ ⲡⲁⲓⲣⲏϯ ⲡⲉ ⲉⲧⲁⲩⲁⲓⲧⲟⲩ ⲛⲁϥ. ϩⲁⲛ ⲣⲱⲙⲓ ⲇⲉ ⲛⲓⲣⲱⲙⲉⲟⲥ (*sic*) ⲛⲉⲭⲙⲁⲗⲱⲧⲟⲥ ⲉⲧⲁⲩⲛⲁⲩ ⲉⲫⲏ ⲉⲧⲁϥϣⲱⲡⲓ ⲙⲡⲓⲁⲅⲓⲟⲥ ⲁⲩⲓ ⲙⲡⲉⲙⲑⲟ ⲙⲡⲟⲩⲣⲟ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲩⲉⲣⲉⲧⲓⲛ ⲉⲡⲥⲱⲙⲁ ⲛⲧⲟⲧϥ ⲙⲡⲟⲩⲣⲟ· ⲁ ⲛⲓⲙⲁⲧⲟⲓ ϩⲱⲟⲩϣ ⲉϫⲱⲟⲩ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲁⲩϩⲓⲟⲩⲓ ⲉϫⲱⲟⲩ ϣⲁⲛⲧⲟⲩⲫⲁϣ ⲧⲁⲫⲉ ⲛⲟⲩⲁⲓ ⲙⲙⲱⲟⲩ· ⲁϥⲧⲁⲙⲟⲛ ⲇⲉ ⲛϫⲉ ⲟⲩⲥⲟⲛ ⲙⲡⲓⲥⲧⲟⲥ ⲙⲡⲓⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ ϫⲉ ⲁⲓⲛⲁⲩ ⲉⲟⲩⲁⲓ ⲛⲧⲉ ⲛⲓⲭⲣⲏⲥⲧⲓⲁⲛⲟⲥ ⲉⲣⲉ ⲧⲉϥⲁⲫⲉ ⲫⲉϣ ⲁⲓϣⲉ ⲛⲏⲓ ⲁⲓϭⲓ ⲛⲟⲩⲙⲁⲣⲙⲁⲣ ⲛⲉⲙ ⲟⲩϣⲁⲗ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲓⲧⲏⲓϥ ⲉϥⲉⲣ[1] ϧⲟⲧ. ⲛⲓⲙ ⲉⲑⲛⲁϣϭⲓ ⲏⲡⲓ

ensuite qu'on le pendît, et on le suspendit à un morceau de bois au nord de l'endroit où il avait achevé (son martyre). Et c'est ainsi qu'on lui fit. Et des hommes, prisonniers grecs, qui avaient vu ce qui était arrivé au saint, se présentèrent devant le roi et lui demandèrent le corps. Les soldats les injurièrent et les frappèrent tant qu'ils coupèrent la tête à l'un d'eux. Mais un frère, prêtre fidèle, (vint) nous annoncer et nous dire : « J'ai vu un chrétien dont on avait coupé la tête ; je suis allé, j'ai pris des aromates et de la myrrhe, je l'en ai oint[1]. Qui pourrait compter les autres hommes qui frap-

[1] Cette traduction est assez libre. Le mot ⲉⲩⲉⲣ ϧⲟⲧ signifie : étant gras ; mot à mot : je le fis étant gras. J'applique ce suffixe à Jean.

ⲘⲠⲤⲈⲠⲒ ⲚⲚⲒⲢⲰⲘⲒ ⲈⲦϨⲒⲞⲨⲒ ⲘⲠⲤⲰⲘⲀ ⲘⲠⲒⲀⲄⲒⲞⲤ ϦⲈⲚ ϨⲀⲚ ⲰⲚⲒ ⲚⲈⲘ ϨⲀⲚ ⲦⲰⲂⲒ ⲚⲔⲞⲔⲤ ϢⲀⲚⲦⲈϤⲈⲢ ⲐⲀⲖ ⲤⲀϦⲢⲎⲒ ⲘⲠⲒϢⲈ. ϨⲀⲚ ⲘⲎϢ ⲆⲈ ⲀⲨϬⲒ ⲚϨⲀⲚ ⲔⲀϢ ⲞⲨⲞϨ ⲚⲀⲨⲐⲀⲘⲒⲞ ⲘⲘⲰⲞⲨ ⲘⲫⲢⲎϯ ⲚⲞⲨⲖⲞⲄⲔⲎ ⲞⲨⲞϨ ⲚⲀⲨⲖⲞⲔⲤ ⲘⲠⲈϤⲤⲰⲘⲀ ⲚⲈⲘ ⲦⲈϤⲀⲫⲈ. ⲚⲀⲒ ⲦⲎⲢⲞⲨ ⲀⲨⲀⲒⲦⲞⲨ ⲘⲠⲤⲰⲘⲀ ⲘⲠⲒⲀⲄⲒⲞⲤ ϢⲀ ϨⲀⲚⲀⲢⲞⲨϨⲒ.

ⲀϤⲈⲢⲔⲈⲖⲈⲨⲒⲚ ⲆⲈ ⲚϪⲈ ⲠⲒⲀⲢⲬⲎⲔⲢⲒⲦⲎⲤ ϪⲈ ϨⲒⲚⲀ ⲚⲦⲞⲨⲢⲰⲒⲤ ⲈⲠⲒⲤⲰⲘⲀ ⲒⲈ ⲚⲦⲞⲨⲒ ⲚϪⲈ ⲚⲒⲬⲢⲎⲤⲦⲒⲀⲚⲞⲤ ⲞⲨⲞϨ ⲚⲤⲈϬⲒ ⲚϨⲀⲒ ⲚϦⲎⲦϤ. ⲀϤⲈⲢ ⲘⲈⲐⲢⲈ ⲚⲀⲚ ⲚⲀⲚ (*sic*)[1] ⲚϪⲈ ⲞⲨⲢⲰⲘⲒ ⲘⲠⲒⲤⲦⲞⲤ ⲚⲬⲢⲎⲤⲦⲒⲀⲚⲞⲤ ⲠⲒⲠⲢⲈⲤⲂⲨⲦⲈⲢⲞⲤ ϪⲈ ⲀⲤϢⲰⲠⲒ ⲈⲦⲀ ⲠⲒⲈϪⲰⲢϨ (*sic*)[2] ⲀⲒϨⲰⲖ ⲀⲚⲞⲔ ⲚⲈⲘ ⲔⲈⲂ̅ ⲘⲠⲢⲈⲤⲂⲨⲦⲈⲢⲞⲤ ⲠⲄ̅ ⲠⲈ ⲞⲨⲞϨ ⲀⲚⲞⲔ ϯⲤⲰⲞⲨⲚ ⲘⲠⲒⲄ̅ ⲘⲠⲢⲈⲤⲂⲨⲦⲈⲢⲞⲤ ⲀⲚϬⲒ ⲚⲈⲘⲀⲚ ⲚⲞⲨⲬⲀⲒ

pèrent le corps du saint avec des pierres et des morceaux d'écorce jusqu'à ce qu'il y en eut un monceau autour du gibet. Un grand nombre d'autres prirent des roseaux, les taillèrent en forme de lances et ils (en) piquèrent son corps et sa tête. On fit tout cela au corps du saint jusqu'au soir.

Le grand qâdi ordonna qu'on veillât sur le corps, de peur que les chrétiens ne vinssent et n'en prissent quelque chose. Un homme, fidèle chrétien, le prêtre, nous a raconté avec serment et nous a dit : « Il arriva que, la nuit venue, j'allai, moi et deux autres prêtres, en tout trois, (et moi, je connais les trois

[1] Le second ⲚⲀⲚ est de trop.

[2] Lisez : ⲈⲦⲀ ⲠⲒⲈϪⲰⲢϨ ϢⲰⲠⲒ. Le verbe est omis.

ⲟⲩⲱⲙ ⲟⲩⲟϩ ⲫⲏ ⲉⲧⲁϥϣⲱⲡⲓ ⲙⲡⲉⲛϫⲉⲙ ⲙⲁ ⲛⲭⲱⲡ ⲛⲁⲛ ⲁⲗⲏⲓ (*sic*)[1] ⲉⲡϫⲟⲓ ⲙⲡⲟⲩⲣⲟ ⲁⲛⲭⲱⲃ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲉⲛⲣⲏⲥ ϣⲁ ⲁϫⲡ ⲉ̅ ⲙⲡⲓⲉϫⲱⲣϩ ⲟⲩⲟϩ ⲟⲩ-ⲟⲛ ⲛⲓⲃⲉⲛ ϣⲉ ⲛⲁϥ ⲉⲡⲉϥⲙⲁ. ϥⲟⲛϧ ⲛϫⲉ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲙⲡⲓⲥ̅ⲗ̅ ⲁⲛⲟⲛ ⲁⲛⲛⲁⲩ ⲉⲡⲓⲟⲩⲱⲓⲛⲓ ⲉϥⲛⲏⲟⲩ ⲉϫⲱϥ ϣⲁⲛⲧⲉⲥϩⲱⲃⲥ ⲙⲡⲓⲥⲱⲙⲁ ⲧⲏⲣϥ ⲉⲧⲉⲙⲙⲁⲩ ⲟⲩⲟϩ ⲑⲁⲓ ⲧⲉ ⲧⲉⲙⲙⲉⲧⲙⲉⲑⲣⲉ ⲙⲡⲉⲙⲑⲟ ⲙⲡⲟ̅ⲥ̅ ⲓⲧⲉ ϩⲁⲛ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲗⲁⲙⲓⲧⲏⲥ ⲉⲩϣⲟⲡ ϧⲉⲛ ϯⲛⲏⲥⲟⲥ ⲉⲧⲁⲩⲛⲁⲩ ⲉⲡⲓⲟⲩⲱⲓⲛⲓ ⲉⲩⲉϣ ϧⲣⲱⲟⲩ ⲉⲩϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲁⲛⲁⲩ ⲁⲛⲁⲩ ϫⲉ ⲁ ⲛⲓⲭⲣⲏⲥⲧⲓⲁⲛⲟⲥ ⲁⲩⲓⲛⲓ ⲛϩⲁⲛ ⲙⲟⲗϩ ⲛⲉⲙ ϩⲁⲛ ⲗⲁⲙⲡⲁⲥ ⲉϫⲉⲛ ⲟⲩ-ⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲟⲥ ϣⲁⲧⲟⲩϫⲟⲥ ϫⲉ ⲁϥⲓ ⲛϫⲉ ⲡⲓⲟⲩⲱⲓⲛⲓ ⲉϩⲣⲏⲓ ⲉϫⲱϥ. ⲟⲩⲟϩ ⲥⲁⲧⲟⲧⲟⲩ ⲁⲩⲓ ⲉⲫⲙⲁ

prêtres), nous prîmes des vivres avec nous; et ce qui arriva, c'est que nous ne trouvâmes point d'endroit pour nous cacher : nous montâmes sur une barque du roi, nous nous y cachâmes et nous fûmes éveillés jusqu'à la sixième heure de la nuit. Chacun s'était retiré chez lui. Vive le roi d'Israël! nous vîmes une lumière qui vint à lui jusqu'à ce qu'elle recouvrît tout son corps, et nous le témoignons en présence du Seigneur. Il y avait quelques musulmans dans l'île qui virent la lumière, ils s'écrièrent disant : Voyez, voyez, les chrétiens ont apporté des flambeaux et des lampes près de leur martyr, afin de dire qu'une lumière est descendue sur lui. Aussitôt ils se rendirent à l'endroit, ils n'y trouvèrent

[1] Lisez : ⲁⲡⲁⲗⲏⲓ.

ⲙⲡⲓϣⲉ ⲙⲡⲟⲩϫⲉⲙ ϩⲁⲓ ⲙⲙⲁⲩ ⲉⲃⲏⲗ ⲉⲡⲓⲃⲁϣⲓ ϩⲟⲗⲱⲥ ϩⲓϫⲉⲛ ⲡⲓϣⲉ. ⲕⲉⲟⲩⲁⲓ ⲇⲉ ⲟⲩⲁⲁⲙⲓⲧⲏⲥ ϩⲓϫⲉⲛ ⲡⲉϥⲅⲉⲛⲟⲥ ⲛⲁϥⲉⲣ ⲙⲉⲑⲣⲉ ⲛⲁ ⲟⲩⲙⲏϣ ⲉⲩϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲁⲓⲛⲁⲩ ⲉⲫⲛⲁⲩ ⲉⲧⲁⲩⲉⲗ ⲫⲏ ⲉⲧⲉϥⲛⲁϩⲃⲓ ⲟⲩⲫⲁⲛⲟⲥ ⲛⲛⲟⲩⲃ ⲉϥⲛⲏⲟⲩ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲧⲫⲉ ⲁⲩⲭⲱ ⲛⲧⲯⲩⲭⲏ ⲙⲡⲓⲁⲅⲓⲟⲥ ⲛϧⲏⲧϥ ⲁⲩⲟⲗⲥ ⲉⲡϣⲱⲓ ⲉⲧⲫⲉ. ⲟⲩⲟϩ ⲡⲁⲓⲣⲱⲙⲓ ⲁϥϣⲉ ⲛⲁϥ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲭⲏⲙⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲙⲡⲟⲩϫⲉ ⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ. ϩⲁⲛ ⲕⲉⲟⲩⲟⲛ ⲅ̅ ⲛⲣⲱⲙⲓ ⲙⲃⲁⲣⲃⲁⲣⲟⲥ ⲡⲉ ⲁⲩⲉⲣⲑⲉⲱⲣⲓⲛ ⲙⲡⲓⲟⲩⲱⲓⲛⲓ ⲟⲩⲁⲓ ⲙⲉⲛ ⲁϥⲫⲱⲧ ϣⲁ ⲫⲟⲟⲩ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲓⲕⲉⲃ̅ ⲁϥϭⲓⲧⲟⲩ ⲛϫⲉ ⲡⲓⲁⲣⲭⲏⲕⲣⲓⲧⲏⲥ ⲁϥⲭⲱⲡ ⲛⲟⲩϩⲱⲃ ϣⲁ ⲉϧⲟⲩⲛ ⲉⲫⲟⲟⲩ ⲛⲉϩⲟⲟⲩ. ⲁϥⲉⲣ ⲙⲉⲑⲣⲉ ⲛϫⲉ ⲟⲩⲡⲓⲥⲧⲟⲥ ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲟⲩⲟϩ ⲫⲁⲓ ⲁϥⲉⲣ ⲟⲩⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ ⲉⲑⲃⲉ ⲡⲥⲁϫⲓ ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ [1] ⲉⲧⲉ ⲡϣⲏⲣⲓ ⲛⲁϣϣⲏⲥ ⲟⲩⲣⲉⲙ ⲣⲏⲥ ⲡⲉ

rien, sinon le cadavre suspendu au bois. » Un musulman de race a témoigné devant une foule de gens et a dit : « Moi, j'ai vu, au moment où on lui coupait la tête, une lanterne d'or descendant du ciel et dans laquelle on a placé l'âme du saint, et on l'a fait monter au ciel. » Cet homme a quitté l'Égypte et on ne l'a plus revu. Trois autres hommes barbares ont vu la lumière ; l'un s'est enfui jusqu'à ce jour ; quant aux deux autres, le grand qâdi les a pris et a caché la chose jusqu'à ce jour. Un fidèle magistrat a rendu témoignage, et il s'est fait moine à cause de la parole ; ce magistrat était fils d'Aschschîs, homme

[1] Lisez : ⲉⲑⲃⲉ ⲡⲓⲥⲁϫⲓ ⲙⲡⲓⲁⲣⲭⲱⲛ.

ϫⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲛⲉⲙ ⲡⲁⲓⲱⲧ ⲛⲉⲙ ⲡⲁⲓⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲟⲥ[1] ϧⲉⲛ ⲡⲓϫⲟⲓ ϣⲁ ⲭⲏⲙⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲁⲛⲭⲏ ϧⲉⲛ ⲡⲓϫⲟⲓ ⲁⲛⲉⲣ ⲫⲙⲉⲩⲓ ⲉⲫⲣⲁⲛ ⲛⲛⲓⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲟⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲓⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ[2] ⲛⲁⲛ ϫⲉ (*sic*) ⲁⲙⲱⲓⲛⲓ ⲓⲥϫⲉⲛ ⲡⲉ̅ ⲫⲁⲓ ϣⲁ ⲡⲉⲕⲉ ⲉⲑⲛⲏⲟⲩ ⲉⲣⲉⲧⲉⲛⲛⲁⲩ ⲉⲟⲩⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲟⲥ ⲉϥⲁϣⲓ ⲉϫⲉⲛ ⲡⲑⲣⲟⲛⲟⲥ ⲙⲡⲓⲃⲁⲛ ϧⲉⲛ ⲛⲉⲛⲥⲫⲟⲧⲟⲩ ⲙⲫⲓⲁⲣⲟ ⲛⲧⲉ ⲭⲏⲙⲓ. ϩⲁⲛ ⲙⲏϣ ⲇⲉ ⲛⲁⲧϭⲓ ⲏⲡⲓ ⲙⲙⲱⲟⲩ ⲁⲩⲉⲣ ⲙⲉⲑⲣⲉ ⲉⲑⲃⲉ ϩⲁⲛ ⲙⲏϣ ⲛϣⲫⲏⲣⲓ ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲉⲙⲡⲉⲛⲉⲙⲓ ⲉⲡⲟⲩⲧⲁϫⲣⲟ ⲛⲉⲙ ⲧⲟⲩⲙⲉⲑⲙⲏⲓ ϣⲁⲛⲧⲉⲛⲥϧⲏⲧⲟⲩ.

ⲁⲥϣⲱⲡⲓ ⲇⲉ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲉϫⲱⲣϩ ⲙⲡⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲛⲕⲟⲧ ϧⲉⲛ ⲡⲉϥⲡⲁⲗⲗⲁⲧⲓⲟⲛ ϩⲏⲡⲡⲉ ⲓⲥ ⲡⲓⲁⲅⲓⲟⲥ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲁϥⲟⲩⲟⲛϩϥ ⲉⲣⲟϥ ϩⲱⲥ ⲟⲩⲁⲣ-

du Sud, et il a dit : « Moi, mon père et ce martyr, nous sommes venus dans la barque jusqu'au Caire : nous étions dans la barque, nous rappelant les noms des martyrs, et ce bienheureux nous a dit : Venez, à partir de ce jeudi jusqu'à celui qui viendra, vous verrez un martyr pendu sur le trône de Piban, sur les rives du fleuve d'Égypte. » Une foule innombrable d'autres gens ont rendu témoignage d'une foule de prodiges : comme nous ne connaissons ni leur certitude, ni leur véracité, nous ne les écrivons pas.

Il arriva, la nuit du samedi, comme le roi était endormi dans son palais, voici que le saint Jean lui

[1] Le verbe est omis, il faut ajouter un verbe signifiant : nous étions : ⲁⲛⲟⲓ (?).

[2] Le verbe est encore omis : ajoutez ϫⲟⲥ ou ϫⲉ.

ⲭⲏⲥⲧⲣⲁⲧⲩⲗⲁⲧⲏⲥ ⲛⲁⲍⲓⲱⲙⲁⲧⲓⲕⲟⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲉϫⲁϥ ϫⲉ ⲕⲏⲛ ⲛⲁⲕ ⲁⲕϫⲉⲕ ⲡⲉⲕⲉⲣ ϣⲓϣⲓ ⲧⲏⲣϥ ⲛϧⲏⲧ ⲟⲩⲁϩⲥⲁϩⲛⲓ ⲙⲁⲣⲟⲩⲉⲗ ⲡⲁⲥⲱⲙⲁ ⲉⲃⲟⲗϩⲓ ⲡⲓϣⲉ. ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲁϥⲉⲣ ϩⲟϯ ⲉⲙⲁϣⲱ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲁⲓⲣⲏϯ. ⲁϥϩⲱⲃ (*sic*)[1] ⲉⲃⲟⲗϩⲁⲣⲟϥ. ⲉⲧⲁϥⲣⲱⲓⲥ ⲇⲉ ⲙⲫⲛⲁⲩ ⲛϣⲱⲣⲡ ⲁϥⲙⲟⲩϯ ⲇⲉ ⲙⲡⲓϧⲉⲗⲗⲟ ⲛⲛⲓϧⲉⲗⲗⲟⲓ ⲁϥⲧⲁⲙⲟϥ ⲉⲫⲏ ⲉⲧⲁϥϣⲱⲡⲓ. ⲡⲉϫⲉ ⲡⲓϧⲉⲗⲗⲟ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲛⲛⲟⲩϣⲉⲣ ϩⲁⲗ ⲙⲙⲟⲕ ⲛϫⲉ ⲛⲁⲓⲡⲁⲑⲟⲥ ⲛⲉⲫⲗⲏⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛⲓⲣⲁⲥⲟⲩⲓ ⲁⲗⲗⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲑⲃⲉ ϫⲉ ⲙⲡⲉⲕⲛⲁⲩ ⲉⲟⲩⲣⲱⲙⲓ ⲉⲛⲉϩ ⲁⲭⲉⲗ (*sic*) ⲡⲉϥⲛⲁϩⲃ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲫⲁⲓ. ϯⲛⲟⲩ ϫⲉ ⲙⲡⲉⲕϣⲱⲗⲉⲙ ⲙⲡⲉⲕⲛⲟⲩⲥ ⲉⲣⲟϥ. ⲡⲁⲓⲣⲏϯ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲉϫⲱⲣϩ ⲉⲑⲛⲏⲟⲩ ⲉⲧⲉ ϯⲕⲩⲣⲓⲁⲕⲏ ⲧⲉ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲇⲉ ⲛⲕⲟⲧ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲙⲁ ⲫⲣⲏϣ ϣⲁⲛⲧⲉϥⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲣⲟϥ ⲛϫⲉ ⲡⲓⲁⲅⲓⲟⲥ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲛⲓϣϯ ⲛⲭⲁⲣⲓⲥⲙⲁ ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲛⲓϣϯ

apparut comme un général couvert de gloire et lui dit : « Assez pour toi; tu as accompli toute ta vengeance sur moi, ordonne qu'on enlève mon corps du gibet. » Le roi eut grand peur, et ainsi le saint disparut de sa (vue). Lorsqu'il fut éveillé le matin, il appela le scheikh des scheikhs; il lui dit ce qui était arrivé. Le scheikh lui dit : « Que ces vaines vapeurs des songes ne te séduisent pas; cela vient de ce que tu n'as pas vu d'homme à qui tu aies fait couper la tête, sinon celui-là. Maintenant donc n'occupe pas ton esprit de lui. » De même, dans la nuit qui suivit, c'était celle du dimanche, le roi dormait dans son lit, lorsque le saint Jean lui apparut au milieu

[1] Lisez : ⲁϥϩⲱⲡ.

ⲛⲁⲝⲓⲱⲙⲁ ⲉϩⲟⲧⲉ ⲡϣⲟⲣⲡ ϣⲁⲛⲧⲉϥⲉⲣ ϩⲟϯ ⲛϫⲉ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲫⲁⲣⲟϥ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲁⲓⲕⲏⲛ ⲉϫⲟⲥ ⲛⲁⲕ ⲉⲑⲃⲉ ⲡⲁⲥⲱⲙⲁ ⲟⲩⲟϩ ⲙⲡⲉⲕⲓⲣⲓ ⲙⲁⲣⲟⲩⲉⲗ ⲥⲱⲙⲁ (*sic*) ϩⲓ ⲡⲓϣⲉ ⲛⲧⲁⲫⲱⲣⲕ ⲛⲛⲉⲕⲃⲁⲗ. ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲙⲁϩϥ ⲛϩⲟϯ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥϩⲟⲡϥ ⲉⲃⲟⲗϩⲁⲣⲟϥ. ⲉⲧⲁ ⲡⲓⲉϫⲱⲣϩ ⲇⲉ ϣⲱⲡⲓ ⲙⲡⲃ̄ ⲉⲧⲉ ⲡⲓⲉϫⲱⲣϩ ⲉⲡϣⲁⲓ ⲙⲡⲓⲁⲅⲓⲟⲥ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲡⲓⲣⲉⲙ ⲯⲉⲛϩⲱⲟⲩⲧ ⲉⲧⲉ ⲥⲟⲩⲏ̄ ⲙⲡⲁϣⲟⲛⲥ ⲁ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲟⲩⲁϩⲥⲁϩⲛⲓ ⲙⲡⲓⲙⲁⲧⲟⲓ ⲣⲱⲟⲛ (*sic*) ϫⲉ ⲙⲁϣⲉ ⲛⲁⲕ ϭⲓ ⲙⲡⲥⲱⲙⲁ ⲛⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲟⲩⲟϩ ϩⲓⲧϥ ⲉⲫⲓⲟⲙ. ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲓ ⲁϥϭⲓ ⲛⲟⲩϭⲛⲁϩ ⲛⲧⲟϩ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲩⲉⲗ ⲛⲓⲱⲛⲓ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲧⲱⲃⲓ ⲉⲛⲁⲩϩⲓ ⲱⲛⲓ ⲙⲙⲱⲟⲩ ⲉϫⲱϥ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲙⲁ[1] ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲛⲧⲉ ⲡⲓⲁⲅⲓⲟⲥ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲩⲧⲁⲗⲱⲟⲩ ⲉⲟⲩϫⲏⲟⲩ ϣⲁ ⲧⲫⲁϣⲓ ⲙⲫⲓⲟⲙ

d'une grande gloire et d'une grande dignité, plus encore que la première fois, si bien que le roi fut rempli de crainte. Il lui dit : « Je t'ai déjà parlé au sujet de mon corps, et tu ne l'as pas fait enlever du gibet : je t'arracherai les yeux. » Il le remplit de crainte et disparut de sa (vue). Lorsque la nuit du lundi fut arrivée, c'était la nuit de la fête du saint Jean, originaire de Psenhôout, le huitième jour de Paschons, le roi donna un ordre au soldat Rôon, et lui dit : « Va, prends le corps de Jean, et jette-le dans le fleuve. » Le soldat alla, prit une corde, ôta les pierres et les débris dont on avait lapidé la tête et le corps du saint Jean, il le plaça sur une barque jusqu'au

[1] Style incorrect. Lisez ⲙⲡⲓⲥⲱⲙⲁ.

ⲟⲩⲟϩ ⲁⲩϩⲓⲧϥ ⲉⲫⲓⲟⲙ ϣⲁ ⲡⲁⲓⲙⲁ ⲡⲉ ⲡⲉⲛⲉⲙⲓ ⲉⲫⲏ ⲉⲧⲁϥϣⲱⲡⲓ ⲙⲡⲥⲱⲙⲁ ⲙⲫⲏ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲓⲱ-ⲁⲛⲛⲏⲥ ⲡⲓⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲟⲥ ⲛⲧⲉ ⲡⲭ̅ⲥ̅.

ⲟⲩⲟϩ ⲓⲥϫⲉⲛ ⲡⲓⲉϩⲟⲟⲩ ⲉⲡⲁⲓ ⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲟⲥ ϭⲓ ⲭⲗⲟⲙ ⲛϧⲏⲧϥ ϣⲁ ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲙⲡⲓϫⲓⲛϥⲓ ⲣⲱⲟⲩϣ ⲙⲡϣⲁⲓ ⲛⲛⲉϥϧⲓⲥⲓ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲓ̅ⲁ̅ ⲛⲁⲃⲟⲧ ϣⲁⲛ-ⲧⲉⲛϭⲓ ⲙⲡⲧⲁϫⲣⲟ ⲙⲡⲓⲥⲁϫⲓ ⲛⲉⲙ ⲧⲉϥⲙⲉⲑⲙⲏⲓ ⲛⲕⲁⲗⲱⲥ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲉⲛ ϩⲁⲛ ⲣⲱⲙⲓ ⲙⲡⲓⲥⲧⲟⲥ ϫⲉ ϯϣⲟⲡ ⲁⲛⲟⲕ ϧⲉⲛ ⲭⲏⲙⲓ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲕⲉⲣⲟⲥ ⲉⲧⲉⲙ-ⲙⲁⲩ ⲟⲩⲟϩ ϯⲛⲟⲩ ⲱ ⲡⲓⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲟⲥ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲡⲓⲁ-ⲅⲓⲟⲥ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲡⲓⲛⲁⲓⲁⲧϥ ϧⲉⲛ ⲡ̅ⲟ̅ⲥ̅ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲟⲩ-ⲛⲁⲓ ⲛⲁⲙⲉⲧⲃⲓⲏⲛ ⲛⲉⲙ ⲧⲁⲙⲉⲧⲧⲁⲗⲱⲣⲟⲥ (*sic*) ⲡⲓⲃⲱⲕ ⲛⲉⲭⲙⲁⲗⲱⲧⲟⲥ ϧⲉⲛ ⲫⲛⲟⲃⲓ ⲙⲁⲣⲕⲟⲥ ⲡⲓⲁⲧⲙⲡϣⲁ ⲁⲛ ⲛϯⲙⲉⲧⲣⲱⲙⲓ ⲙⲁⲗⲓⲥⲧⲁ ϯⲙⲉⲧ-ⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ ⲡⲓⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲛⲧⲉ ⲁⲃⲃⲁ ⲙⲏⲭⲁⲏⲗ

milieu du fleuve et il le jeta dans le fleuve. C'est jusqu'ici que nous savons ce qui est arrivé au corps du saint Jean, le martyr du Christ.

Et depuis le jour où ce martyr reçut la couronne jusqu'au jour où l'on prend souci de la fête de ses souffrances saintes, onze mois ont été employés à recevoir comme il faut la confirmation et la vérité du discours, de la part d'hommes fidèles, car je suis au Caire depuis ce temps-là. Et maintenant, ô martyr saint, bienheureux Jean, toi qui es heureux dans le Seigneur, prends pitié de ma misère et de ma pauvreté, moi le serviteur prisonnier du péché, Marc, qui ne suis pas digne d'être homme, surtout d'être prêtre, le disciple d'Abba Michel, l'évêque de

ⲡⲓⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛⲧⲉ ⲡⲟⲩⲁⲥϯ ⲛⲉⲙ ⲫⲗⲁⲃⲉⲥ ϫⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲁⲓⲥⲱⲧⲉⲙ ⲉⲧⲥⲙⲏ ⲛⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲥⲧⲏⲥ[1] ⲉⲥϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲫⲏ ⲉⲑⲛⲁϣⲉⲡ ⲟⲩⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲉⲫⲣⲁⲛ ⲛⲟⲩⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲉϥⲉϭⲓ ⲙⲫⲃⲉⲭⲉ ⲛⲟⲩ-ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲫⲏ ⲉⲑⲛⲁϣⲉⲡ ⲟⲩⲑⲙⲏⲓ ⲫⲣⲁⲛ (*sic*) ⲛⲟⲩⲑⲙⲏⲓ ⲉϥⲉϭⲓ ⲙⲫⲃⲉⲭⲉ ⲛⲟⲩⲑⲙⲏⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲫⲏ ⲉⲑⲛⲁⲥⲉ ⲟⲩⲁⲓ ⲛⲛⲁⲓⲕⲟⲩϫⲓ ⲉⲑⲛⲁϩϯ ⲉⲣⲟⲓ ⲛⲟⲩⲁⲫⲟⲧ ⲙⲙⲱⲟⲩ ϩⲱϫ ϫⲉ ⲛⲑⲱⲧⲉⲛ ⲛⲁ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲁⲙⲏⲛ ϯϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ⲛⲱⲧⲉⲛ ϫⲉ ⲛⲛⲉϥⲧⲁⲕⲟ ⲛϫⲉ ⲡⲉϥⲃⲉⲭⲉ. ⲟⲩⲟϩ ϯⲛⲟⲩ ⲡⲁⲃⲉⲭⲉ ϧⲁⲧⲟⲧⲕ ⲉⲑⲣⲉⲕϯϩⲟ ⲙⲡⲉⲛϣⲟⲣⲡ ⲙⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲟⲥ ⲫⲁⲓ ⲉⲧⲁϥ-ⲫⲱⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲫⲏ ⲉⲧⲉ ⲫⲱⲛ ⲛⲥⲛⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲑⲃⲉ ⲡⲉⲛϣⲟⲣⲡ ⲙⲡⲗⲁⲥⲙⲁ ⲁⲇⲁⲙ ⲛⲉⲙ ⲁⲛⲟⲛ ϩⲱⲛ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲁⲓⲧⲉⲛ ⲛⲣⲉⲙϩⲉ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲡⲥⲁϩⲟⲩⲓ ⲛⲧⲉ

Pouasti et de Phlabes, car j'ai entendu la parole de l'évangéliste disant : « Celui qui reçoit un prophète, en tant que prophète, recevra la récompense du prophète, et celui qui reçoit un juste, en tant que juste, recevra la récompense du juste; et celui qui donnera à boire à l'un de ces petits qui croient en moi un verre d'eau froide, parce que vous êtes disciples du Christ, en vérité je vous le dis, sa récompense n'est pas perdue. » Et maintenant la récompense que je dois recevoir de toi, c'est que tu pries notre chef des martyrs, celui qui a versé son sang pour notre premier père Adam, et pour nous aussi, et qui nous a rendus libres des malédictions de la

[1] Incorrect, l'article manque.

ⲡⲓⲛⲟⲙⲟⲥ ⲟⲩⲥⲛⲟϥ ⲛⲁⲧⲛⲟⲃⲓ ⲁϥⲧⲟⲩⲃⲟ ⲛⲛⲓ-ⲣⲉϥⲉⲣ ⲛⲟⲃⲓ ϯⲙⲉⲩⲓ ⲉⲡⲓⲥⲛⲟϥ ⲛⲧⲉ ⲡⲓⲙⲟⲛⲟ-ⲅⲉⲛⲏⲥ ⲛϣⲏⲣⲓ ⲛⲧⲉ ⲡⲓⲡⲁⲛⲧⲟⲕⲣⲁⲧⲱⲣ ⲫⲓⲱⲧ ⲉⲧⲉ ⲫⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲓⲥⲱⲧⲏⲣ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲧⲏⲣϥ ⲡⲉⲛⲟ̅ⲥ̅ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲉⲛⲛⲟⲩϯ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡⲭ̅ⲥ̅. ⲉⲑⲃⲉ ϫⲉ ϩⲓⲛⲁ ⲉⲑⲣⲉϥⲉⲣ ⲟⲩⲛⲁⲓ ⲛⲉⲙⲏⲓ ϧⲉⲛ ⲡⲉϥⲃⲏⲙⲁ ⲉⲧⲟⲓ ⲛϩⲟϯ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲉϩⲟⲟⲩ ⲛⲧⲉ ⲡⲓ-ⲣⲉϥϯ ϩⲁⲡ ⲙⲙⲏⲓ ⲉⲑⲃⲉ ⲡⲉⲕϯϩⲟ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲙⲡⲓⲁ-ⲅⲓⲟⲥ (*sic*)[1] ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ϫⲉ ⲁⲓⲕⲏⲛ ⲁⲓⲁⲙⲟⲛⲓ ⲙⲡϣ-ⲧⲁϯ ⲛⲛⲉⲕϩⲃⲱⲥ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ϫⲉ ϩⲓⲛⲁ ⲛⲧⲁϫⲉⲙ ϩⲏⲟⲩ ⲙⲡⲉϥⲙⲑⲟ ⲁⲛⲟⲕ ⲙⲙⲁⲩⲁⲧ ⲁⲛ ⲱ ⲡⲓⲙⲉⲛ-ⲣⲓⲧ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲁⲗⲗⲁ ⲛⲉⲙ ⲡⲥⲉⲡⲓ ⲛⲛⲓⲭⲣⲏⲥⲧⲓⲁ-ⲛⲟⲥ ⲙⲁⲗⲓⲥⲧⲁ ⲛⲓⲣⲉⲙ ⲡⲕⲁϩⲓ ⲛⲭⲏⲙⲓ ⲉⲧϣⲟⲡ ϧⲉⲛ ⲡⲓϩⲟϫϩⲉϫ ⲉⲧⲉⲕⲥⲱⲟⲩⲛ ⲙⲙⲟϥ ⲥⲉ (*sic*)[2] ⲛⲉⲙ

loi, sang pur de tout péché qui a purifié les pé-cheurs, je veux dire le sang du Fils unique du Père, créateur de toutes choses, qui est le Sauveur du monde entier, Notre-Seigneur, notre Dieu et notre Sauveur Jésus le Christ, afin qu'il me fasse miséricorde à son terrible tribunal, au jour du jugement de vérité, à cause de tes prières saintes, ô saint Jean; car je viens de prendre les franges de ton vêtement; et non à moi seul, ô bien-aimé Jean, mais à tous les autres chrétiens, surtout aux habitants du pays d'Égypte qui sont dans la tribulation que tu

[1] Texte incorrect : la préposition est de trop.

[2] Style très incorrect, s'il n'est pas corrompu; le mot ⲥⲉ est employé comme le pronom absolu ⲛⲑⲱⲟⲩ, alors qu'il n'est qu'un préfixe verbal.

ⲛⲏ ⲉⲧϥⲓ ⲫⲣⲱⲟⲩϣ ⲛⲉⲙ ⲛⲏ ⲉⲑⲛⲁⲥⲱⲧⲉⲙ ⲉⲣⲟⲕ ⲛⲉⲙ ⲛⲏ ⲉⲧϥⲓ ⲫⲣⲱⲟⲩϣ ⲛⲛⲓⲁⲡⲁⲣⲭⲏ ⲛⲉⲙ ⲛⲓ-ⲡⲣⲟⲥⲫⲟⲣⲁ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲉⲩⲭⲏ ϧⲉⲛ ⲫⲣⲁⲛ ⲙⲫⲓⲱⲧ ⲛⲉⲙ ⲡϣⲏⲣⲓ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲛⲓⲕⲟⲩϫⲓ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲛⲓϣϯ ⲉⲩⲛⲁϣⲱⲡⲓ ⲉⲩϣⲏⲡ ϣⲁ ⲡⲓⲙⲁ ⲛⲭⲁ ⲛⲟⲃⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛ ϯⲙⲉⲧⲟⲩⲣⲟ ⲛⲧⲉ ⲛⲓⲫⲏⲟⲩⲓ ϧⲉⲛ ⲡⲓϩⲙⲟⲧ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲙⲉⲧϣⲉⲛϩⲏⲧ ⲛⲉⲙ ϯⲙⲉⲧ-ⲙⲁⲓ ⲣⲱⲙⲓ ⲛⲧⲉ ⲡⲉⲛⲟ̅ⲥ̅ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲉⲛⲛⲟⲩϯ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲫⲁⲓ ⲉⲧⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲟⲧϥ ⲉⲣⲉ ⲱⲟⲩ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲛⲉⲙ ⲧⲁⲓⲟ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲛⲉⲙ ⲡⲣⲟⲥⲕⲩ-ⲛⲏⲥⲓⲥ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲉⲣⲡⲣⲉⲡⲓ ⲙⲫⲓⲱⲧ ⲛⲉⲙⲁϥ ⲛⲉⲙ ⲡⲓ-ⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲛⲣⲉⲣⲧⲁⲛϧⲟ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲟⲙⲟⲟⲩⲥⲓⲟⲥ ⲛⲉⲙⲁⲕ ϯⲛⲟⲩ ⲛⲉⲙ ⲛⲥⲏⲟⲩ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲛⲉⲙ ϣⲁ ⲉⲛⲉϩ ⲛⲧⲉ ⲛⲓⲉⲛⲉϩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲁⲙⲏⲛ.

ⲁⲥϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϫⲉ ϯⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲓⲁ ⲛⲧⲉ ⲡⲓⲁⲅⲓⲟⲥ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ[1] ⲡⲓⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲟⲥ ⲛⲧⲉ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲛⲥⲟⲩ ⲗ̅

sais, eux et ceux qui ont souci (de toi), ceux qui t'écoutent et ceux qui ont souci des prémices, des offrandes et des prières, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, petits et grands, qui sont préparés pour la rémission des péchés dans le royaume des cieux, par la grâce, la miséricorde, la charité de Notre-Seigneur, et notre Dieu et notre Sauveur, Jésus le Christ, à qui appartiennent toute gloire, tout honneur et toute adoration, convenant au Père en même temps qu'à lui et au Saint-Esprit vivificateur, consubstantiel à toi, maintenant, en tout temps et dans les siècles de tous les siècles : amen.

[1] Ce mot est écrit ⲓⲱⲁ.

ⲘⲠⲒⲀⲂⲞⲦ ⲠⲀϢⲞⲚⲤ ϦⲈⲚ ⲞⲨϨⲒⲢⲎⲚⲎ ⲚⲦⲈ ⲫ̅ϯ ⲀⲘⲎⲚ.

ⲫ̅ϯ ⲚⲀⲒ ⲘⲪⲎ ⲈⲦⲀϤⲤϦⲀⲒ ⲘⲠⲒⲈⲂⲒⲎⲚ ⲚⲦⲀⲖⲈⲠⲰⲢⲞⲤ ⲚⲀⲦϢⲀⲨ ⲠⲈⲦⲢⲞⲤ ⲠϢⲎⲢⲒ ⲘⲠⲀⲠⲀ ⲠⲞⲨⲀϤⲀⲢⲀϪ ⲚⲢⲈⲘ ϯⲘⲈⲚϨⲞⲨⲢ.

ⲬⲢⲞⲚⲞⲤ ⲘⲀⲢⲦⲨⲢⲰⲚ ⳁ̅ⲕ̅ⲍ̅.

Le martyre du saint Jean, le martyr du Christ, a été fini le quatrième jour du mois de Paschons, dans la paix du Seigneur : amen.

Ô Dieu, aie pitié de celui qui a écrit, le pauvre, le malheureux, l'indigne Pierre, fils du *pape* Aboul-Faradj, l'homme de Damanhour.

Ère des martyrs 927.

NOUVELLES RECHERCHES
SUR L'HISTOIRE
DE
LA SAṂHITĀ DU ṚIG-VEDA,

PAR

M. Abel BERGAIGNE.

I.

SUPPLÉMENT AU MÉMOIRE SUR LA SAṂHITĀ PRIMITIVE [1].

Avant de poursuivre mes études sur l'histoire de la Ṛig-Veda-Saṃhitā par celle des différentes couches d'interpolations que révèle la double division en adhyāyas et en anuvākas, je veux présenter quelques rectifications et surtout faire des additions assez importantes au premier mémoire, dans lequel j'ai cherché à préciser les principes du classement primitif. Toutefois il ne sera pas question maintenant du maṇḍala VIII. Nous n'y reviendrons qu'après l'étude des adhyāyas et des anuvākas.

§ 1. *Maṇḍala X.*

Je crois avoir été trop timide dans la restitution

[1] Voir *Journal asiatique*, septembre-octobre 1886, p. 193.

de l'ordre primitif du X[e] mandala[1]. Cet ordre est décidément aussi manifeste dans le premier tiers, comprenant les collections de plus de 2 hymnes, que dans les deux autres, comprenant les collections de 2 hymnes et les hymnes isolés.

Ce premier tiers, allant de 1 à 60 inclus, se divise lui-même en deux parties nettement distinctes, la première terminée par la collection de 7 hymnes 20-26, la seconde commençant par la collection de 3 hymnes 27-29.

Dans la première partie, nous avons, outre la collection finale, une autre collection, la première du mandala, où je n'avais d'abord compté que 7 hymnes, 1-7, en m'en tenant rigoureusement aux indications de l'Anukramaṇī, mais qui paraît en comprendre au moins 9. En effet, le sūkta 8 est formé de l'agglutination de 2 hymnes, l'un de 6 vers à Agni, faisant suite à 7 hymnes de 7 vers au même dieu, l'autre de 3 vers à Indra, et c'est évidemment ce dernier qui a suggéré le *ṛishi* Trita, auquel l'Anukramaṇī attribue les hymnes 1-7, en même temps que le *ṛishi* Triçiras Tvāshṭra, auteur prétendu du sūkta 8. C'est encore à ce dernier qu'est attribué, dubitativement il est vrai, le sūkta 9, terminé par quatre vers qui se retrouvent dans le mandala I, 23, 20-23, mais dont les trois premiers peuvent avoir formé primitivement un 10[e] hymne, aux Eaux. En tout cas, il semble bien que la collection a toujours

[1] P. 232 et suiv.

compris plus de 7 hymnes. Il est donc inutile, pour expliquer sa place avant la collection de 7 hymnes 20-26, dont le premier hymne a 10 vers, de recourir à l'analogie, très contestable ici, des maṇḍalas II-VII, et à la préséance consacrée dans ces maṇḍalas pour les hymnes à Agni.

Entre cette collection de 9 ou 10 hymnes et la collection de 7 hymnes 20-26, il nous reste 10 hymnes, 10-19, par conséquent au plus une troisième collection.

Sur ces 10 hymnes, nous en remarquons 6 longs, 10 et 14-18, séparés par de plus courts, de sorte que si la collection supposée présente, comme il est présumable, un ordre numérique, il faut absolument qu'ils en fassent tous partie, avec le seul petit hymne qui suive le dernier d'entre eux, l'hymne 19, de 8 vers. Quant aux 6 longs hymnes, ils ont tous 14 vers, excepté le second, 14, qui en a 16. Celui-là, d'ailleurs, paraît se terminer par une addition, peut-être par deux additions de 2 vers chacune métriquement distinctes entre elles aussi bien que du reste de l'hymne. Il n'est pas bien difficile d'admettre que la seconde seule est postérieure au classement. Notre collection serait donc composée de 6 hymnes de 14 vers, suivis d'un hymne de 8 vers.

Or, l'Anukramaṇī confirme entièrement ces déductions. Les 7 hymnes en question sont tous attribués à Yama et à différents Yāmāyanas, ou fils de Yama, et ils sont les seuls dans ce cas.

Il semble donc évident que les 26 premiers

IMPRIMERIE NATIONALE.

hymnes forment 3 collections, l'une de 9 ou 10 hymnes, les deux autres de 7 hymnes chacune avec deux interpolations, 9 ou seulement les six derniers vers de 9, et 11-13.

La collection des Yāmāyanas, commençant par un hymne de 14 vers, précède régulièrement la dernière, commençant par un hymne de 10.

De 27 à 60, j'avais relevé 6 collections de 3 hymnes se succédant dans un ordre régulier. On pourra sans doute en ajouter 4 autres.

J'avais fait remarquer que la collection commençant par l'hymne 30 serait régulièrement classée, intérieurement et extérieurement, si elle ne comprenait avec celui-là que 31 et 32. Les deux autres hymnes, 33 et 34, attribués par l'Anukramaṇī au même auteur Kavasha Ailūsha, le second dubitativement, sont d'ailleurs suspects par eux-mêmes (le second est la plainte du joueur). Il semble qu'on peut les retrancher sans hésitation.

D'autre part, j'avais constaté que 2 hymnes attribués à des auteurs différents, 75 et 76, étaient classés au milieu des collections de 2 hymnes, à la place exacte qui leur appartenait, s'ils étaient en effet réunis au moment du classement. On peut faire une observation analogue sur les trois hymnes 35-37, dont les deux premiers seulement sont attribués à un même auteur : ce sont 2 hymnes aux Viçve devās, de 14 vers chacun, suivis d'un hymne à Sūrya de 12 vers, entre deux collections de 3 hymnes, commençant, la précédente par un hymne de

15 vers, la suivante par un hymne de 14. Elle est seulement séparée de la première par les deux hymnes 33-34, déjà signalés, et de l'autre par l'hymne 38 qu'on devra considérer aussi comme interpolé. Je n'examine pas, dans ce cas non plus que dans celui de la collection de 2 hymnes, si les attributions de l'Anukramaṇī diffèrent de celles des diascévastes, ou si ceux-ci ont réuni les hymnes pour d'autres raisons qui nous échappent. Mais ce qui semble probable en tout cas, c'est qu'ils les ont traités comme formant une même collection.

Même observation sur les hymnes 45-47, dont les deux premiers seulement, comme dans le cas précédent, sont attribués à un même auteur, mais qui se succèdent encore régulièrement : 2 hymnes à Agni de 12 et 10 vers, et 1 hymne à Indra de 8. Il est vrai que la collection précédente commence par un hymne de 11 vers. Mais le premier de celle-ci paraît n'en avoir eu aussi primitivemant que 11 et non 12. Son douzième vers est un résumé, composé pour moité d'une conclusion qui se retrouve ailleurs, IX, 68, 10, et, ce qui est plus important, le Çrauta-Sūtra d'Āçvalāyana prescrit de le retrancher dans la récitation du Prātaranuvāka, IV, 13, 7, bien qu'il soit dans le même mètre que le reste de l'hymne[1].

Enfin l'étude combinée des adhyāyas et des anu-

[1] On sait que dans le Prātaranuvāka la récitation se fait par séries métriques. Les 12 vers se retrouvent dans la Vājasaneyi-Saṃhitā, XII, 18-29, qui a donc recueilli l'hymne avec son vers additionnel.

vākas nous révélera, entre l'hymne 46 et l'hymne 61, une interpolation qui porte vraisemblablement sur l'hymne 60, quatrième et dernier de la collection des Gaupāyanas. Cette collection n'aurait donc compris sous sa forme primitive que 3 hymnes, et, comme elle commence par un hymne de 6 vers, elle aurait été régulièrement placée à la fin de la série. Nous renvoyons pour les arguments et la discussion des objections possibles au mémoire suivant [1].

La série aurait donc compris 10 collections de 3 hymnes :

27-29. Premier hymne......	24 vers.
30-32....................	15
35-37....................	14
39-41....................	14
42-44....................	11
45-47....................	11
48-50....................	11
51-53....................	9
54-56....................	6
57-59....................	6

§ 2. La collection de Çunaḥçepa.

J'avais renoncé trop vite [2] à découvrir l'ordre intérieur de la collection attribuée à Çunaḥçepa Ājīgarti, I, 24-30. Les principes reconnus n'y sont violés que par l'hymne 28 et par 6 vers isolés.

Quel qu'ait été le mode de formation de l'hymne

[1] Ci-dessous, p. 246.
[2] P. 258.

24, de 15 vers, il a dû entrer dans la collection tel que nous l'avons. Il commence une série à Varuṇa qui se continue par 6 tṛicas de gāyatrīs, composant autant d'hymnes primitifs agglutinés dans le sūkta 25, avec deux interpolations, le vers 6 et les vers 8-9. M. Oldenberg avait bien raison de mettre en doute les *pentades* de M. Delbrück[1]. Le premier hymne du sūkta se termine avant le vers 4, formule de début analogue à celle du vers 16. De nouveaux hymnes de 3 vers commencent évidemment avec le vers 10 étroitement uni au vers 11, avec le vers 13, auquel les deux suivants sont unis par des pronoms relatifs, et rien n'est plus naturel que d'en commencer deux autres encore avec les vers 16 et 19. Le vers 16 rappelle, nous l'avons dit déjà, le vers 4, commençant le second hymne. Celui-ci, placé entre des hymnes de 3 vers, n'a dû en avoir aussi primitivement que 3. Tout le monde est d'accord sur l'interpolation du vers 6, et il devient évident que les vers 8 et 9 sont des amplifications ajoutées au vers 7[2]. Total : 7 hymnes à Varuṇa, dont le premier a 15 vers.

Les sūktas 26 et 27 à Agni se divisent non moins naturellement en tṛicas de gāyatrīs, ceux du second régulièrement coupés dans le Sāma-Veda; ils ont

[1] *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXXVIII, p. 455, en note.

[2] Notre méthode critique donne ici un résultat immédiatement appréciable. La mention du mois intercalaire, si souvent relevée dans cet hymne, se trouve être une addition postérieure au classement de la collection.

seulement l'un et l'autre 1 vers ajouté à la fin. Total : 7 hymnes, dont le premier n'a que 3 vers.

Après l'interpolation de l'hymne 28 aux pierres du pressoir, commence la série à Indra, par l'hymne 29, en paṅktis à refrain, de 7 vers. Les 15 premières gāyatrīs du sūkta suivant donnent encore, sous le contrôle du Sāma-Veda, 5 tṛicas à Indra, suivis d'une trishṭubh interpolée. Total : 6 hymnes.

Le même sūkta se termine par 2 tṛicas en gāyatrīs, l'un aux Açvins, l'autre à l'Aurore.

Les séries se trouvent rangées rigoureusement d'après les principes généraux, sans égard pour la préséance acquise d'avance dans les maṇḍalas II-VII à Agni et à Indra. Mais la collection d'Agastya est dans le même cas.

Les sūktas de la collection attribuée à Çunaḥçepa figurent tous, comme on sait, dans la légende que l'Aitareya-Brāhmaṇa raconte sur ce personnage. Or, selon une théorie très vraisemblable de M. Oldenberg[1], certains sūktas du Ṛig-Veda, dans l'ordre de leurs parties constituantes, certaines séries de sūktas, par exemple X, 51-53[2], dans l'ordre des sūktas eux-mêmes, reproduiraient les différentes phases d'un récit pour lequel ils auraient été expressément composés. On voit par nos analyses que cette théorie est inapplicable à la collection de Çunaḥçepa, classée

[1] *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXXIX, p. 52 et suiv.

[2] Cf. *Journal asiatique*, septembre-octobre 1886, p. 235, et ci-dessous, p. 246.

d'après les principes numériques ordinaires. Du reste, M. Oldenberg n'a cité dans son mémoire[1] la légende de l'Aitareya-Brāhmaṇa (VII, 13 et suiv.) que pour y montrer, dans les *gāthās* dont elle est en outre parsemée, le type des vers composant les hymnes qu'il appelle hymnes d'*ākhyāna*, et qu'il cherche ailleurs que dans la collection de Çunaḥçepa. Il admettra donc sans doute avec nous que la légende du Brāhmaṇa, au moins sous sa forme actuelle, a été faite pour expliquer la collection de la Saṃhitā et non la collection composée pour la légende. En fait la collection figure dans la légende avec toutes ses interpolations, avec cette particularité d'ailleurs que le sūkta 28 y vient après tous les autres en compagnie d'autres fragments de la Saṃhitā concernant également Çunaḥçepa ou considérés comme tels, ce qui permettrait de croire qu'il ne faisait pas encore partie alors de la collection[2]. On pourrait seulement supposer que le premier sūkta de cette collection, I, 24, composé de parties hétérogènes quoique déjà agglutinées quand la collection a été classée, doit sa composition à une forme plus ancienne de la légende. Lui du moins, mais lui seul pourrait être un hymne d'Ākhyāna.

§ 3. La série aux Maruts du *Maṇḍala VII.*

En vérifiant le principe qui règle l'ordre des

[1] P. 79. Cf. XXXVII, 79 et suiv.

[2] Cf. plus bas, p. 247, une observation analogue sur la collection des Gaupāyanas.

séries, j'avais avoué une difficulté grave, quoique trop isolée pour compromettre le principe lui-même. Dans le maṇḍala VII, je croyais devoir attribuer aux séries successives des Âdityas, 60-66, et des Açvins, 67-74, 11 ou 12 et 10 hymnes, et je n'en savais pas trouver plus de 7 ou 8 dans la série aux Maruts qui les précède, 56-59. Ici encore, j'avais peut-être désespéré trop vite.

D'abord le sūkta 56 comprend, non pas 2, mais 3 hymnes distincts, le premier de 11 dvipadās, les deux autres de 7 trishṭubhs chacun, devant le sūkta 57, également de 7 trishṭubhs. Le premier des deux, c'est-à-dire le second du sūkta, finit assez naturellement, au vers 18, par le résumé des demandes du suppliant, et le vers 19, qui sera le commencement du 3ᵉ hymne, n'est étroitement rattaché qu'au vers suivant.

Rien ne s'oppose à la division du sūkta 58 en 2 hymnes de 3 trishṭubhs chacun. Rien ne la suggérerait non plus sans la nécessité qui nous presse. Mais cette nécessité est à elle seule une raison très sérieuse. L'agglutination à peu près certaine d'hymnes distincts en trishṭubhs dans le sūkta 56 nous fournit d'ailleurs un argument d'analogie en faveur d'une hypothèse analogue sur le sūkta 58.

Nous aurions ainsi déjà 6 hymnes. Le sūkta 59 commence par 3 pragāthas équivalents à autant d'hymnes de 2 vers. Enfin, rien ne nous empêche de garder encore les vers 7 et 8, et de les compter comme un hymne de 2 trishṭubhs. Un hymne pareil

se trouve à la fin du sūkta VI, 61, à Sarasvatī, où j'ai sans doute eu tort de le retrancher[1], la série à Sarasvatī pouvant très bien avoir 5 hymnes après celle à Indra et Agni, qui en a 6. Mais après le vers 8, il faut nous arrêter. Non seulement le dernier vers 12, non analysé dans le pada-pātha, mais le tṛica 9-11, après des hymnes de 2 vers, est nécessairement une addition.

Nous restons donc à 10 hymnes, et la difficulté serait insoluble s'il était sûr que la série aux Ādityas eût 11 ou 12 hymnes, et même si elle n'en avait que 10 : car le premier de ses hymnes a 12 vers, tandis que notre premier hymne aux Maruts n'en a que 11. Il faudrait donc que la série aux Ādityas, et par suite celle aux Açvins, fussent réduites à 9 hymnes. C'est le cas de dire qu'il est plus facile d'ôter là que d'ajouter ici. Sérieusement, l'hypothèse d'additions sera toujours plus vraisemblable que celle de pertes[2].

Or, pour la série aux Açvins, nous n'avons qu'à

[1] Autre chose est diviser un hymne en *strophes* de 2 vers qui ne seraient pas des pragāthas (1er Mémoire, p. 255, note 1), et admettre un hymne primitivement distinct de 2 vers quelconques.

[2] En dépit de l'exemple, unique jusqu'ici, des 4 vers qui manquent à l'hymne X, 109. Voir *La Saṃhitā primitive*, p. 196, note 1. On pourrait supposer peut-être que l'hymne II, 12, a également perdu des vers. Il a, en effet, dans Kāṇḍa XX de l'Atharva-Veda (composé presque exclusivement de vers du Ṛig-Veda), 3 vers de plus, avec le même refrain, *sá janāsa índraḥ*. Mais ces 3 vers, 12 et 16-17 (hymne 34) sont très suspects, surtout le premier et le dernier qui répètent la victoire sur Çambara, déjà mentionnée au vers 11.

accepter le retranchement, déjà proposé par Grassmann, du dernier pragātha de l'hymne 74. La raison extrinsèque qui manquait, disais-je [1], existe : c'est précisément la brièveté de la série antérieure aux Maruts. Il nous restera 9 hymnes, dont le premier n'a que 10 vers.

Quant à la série aux Ādityas, commençant par un hymne de 12 vers, elle comprend 6 hymnes, en autant de sūktas, 60-65, plus un nombre d'hymnes à déterminer dans le sūkta 66. Les 4 derniers vers, rompant l'ordre métrique, sont certainement interpolés. Mais les 15 précédents forment 3 tṛcas et 3 pragāthas qui se succèdent régulièrement, comme à la fin de tant d'autres séries. Néanmoins les trois pragāthas de la fin deviennent suspects pour la même raison que le dernier de la série aux Açvins.

Que le lecteur se rende bien compte de la situation. Ce n'est pas sur des cas de ce genre que pourrait reposer une démonstration. Mais, la démonstration une fois faite par une infinité d'exemples concordants, n'est-il pas légitime d'appliquer le principe dont la généralité a été reconnue?

Nous allons d'ailleurs soumettre le principe lui-même à un nouvel examen d'où il sortira, croyons-nous, mieux affermi que jamais, au moins dans sa partie essentielle, celle qui règle l'ordre des collections et des séries d'un nombre d'hymnes différent.

[1] *Ibid.*, p. 231.

§ 4. Encore l'ordre des séries.

Ma première étude sur ce sujet a probablement convaincu mes lecteurs que l'ordre des séries dépend de leur longueur. Mais ai-je trouvé la formule exacte du principe? La longueur des séries est-elle mesurée par le nombre de leurs hymnes ou par le nombre total de leurs vers?

Pour l'ordre des petites collections et des hymnes isolés du maṇḍala X, point de doute. Il faut descendre au delà des neuf premiers hymnes isolés pour en trouver un, 94, qui n'ait pas plus de vers que chacune des trois dernières collections de 2 hymnes, qui les précèdent, et pas une seule des collections de 2 hymnes n'en a autant que le premier hymne isolé, qui les suit, 85. De même, il faut descendre au delà des cinq premières collections de 2 hymnes pour en trouver une, 71-72, qui ait moins de vers que la plus courte de 3 hymnes, 54-56, et il n'y a que deux collections de 3 hymnes, sur neuf, 27-29 et 35-37, qui atteignent et dépassent le nombre des vers de la première collection de 2 hymnes, 61-62. Enfin, la première collection du maṇḍala, comprenant 9 ou 10 hymnes, n'a que 61 vers au plus, devant les deux collections de 7 hymnes, qui ont, la première 92, la seconde encore 63 vers (même en retranchant les vers 24, 4-6. Le principe est ici, avec une évidence absolue, le nombre des hymnes.

Dans le maṇḍala IX, le compte des vers eût conduit exactement aux mêmes conclusions que le compte

des hymnes. Nous n'avons donc là rien à apprendre sur la question qui nous occupe. Nous réservons le maṇḍala VIII, qui ne fera d'ailleurs que confirmer l'exactitude de notre formule[1].

Le maṇḍala I, comme le maṇḍala X, témoigne en sa faveur dans tous les cas significatifs :

Çunahçepa : 26-27, 7 hymnes à Agni, 21 vers, devant 29 et 30, 1-15, 6 hymnes à Indra, 22 vers (non en vertu d'un droit de préséance reconnu à Agni, puisque les hymnes à Varuṇa précèdent). — *Kaṇva* : 40, 4 hymnes à Brahmaṇaspati, 8 vers, devant 41, 3 hymnes aux Ādityas, 9 vers, et 42, 3 hymnes à Pūshan, 9 vers. — *Gotama* : 89-90, 3 hymnes aux Viçve devās, 19 vers, devant 91, 1 hymne à Soma, 23 vers. — *Kutsa* : de 108 à 113, 2 hymnes à Indra et Agni et 2 hymnes aux Ṛibhus, 21 et 14 vers, devant 1 hymne aux Açvins et 1 hymne à l'Aurore, 25 et 20 vers. — *Dīrghatamas* : de 157 à 161, 2 hymnes aux Açvins et 2 hymnes au Ciel et à la Terre, 12 et 10 vers, devant 1 hymne aux Ṛibhus, 14 vers.

Jusqu'à présent tous les témoignages sont concordants. Dans les maṇḍalas II-VII, les exemples significatifs sont peu nombreux, les séries qui contiennent le plus d'hymnes ayant aussi d'ordinaire le plus de vers. On y pourrait même citer deux cas, les premiers et les seuls[2], à l'appui de l'autre for-

[1] Voir plus bas, p. 282.

[2] A moins qu'on ne veuille compter comme troisième celui des deux hymnes II, 36 et 37, de 6 vers chacun, total 12, entre deux hymnes isolés, l'un de 15, l'autre de 11 vers. Je n'insisterai pas sur l'hypothèse indiquée dans mon premier mémoire (p. 225), d'après laquelle ils auraient pu ne former primitivement qu'un seul hymne. Mais ces deux hymnes dont les *devatās*, d'après l'anukramaṇī, sont

mule supposée. Le sūkta V, 82, à Savitar, de 9 vers, après un autre, 81, de 5 vers, se divise, d'après les indications du Sāma-Veda et du Sūtra d'Āçvalāyana, V, 18, 5, en 3 tricas (et non en 2 hymnes, l'un de 5 vers, l'autre de 4, comme le veut Grassmann). Total 4 hymnes, après 2 hymnes à l'Aurore; mais 14 vers après 16 vers. De même, le sūkta VII, 94 se divise, en partie d'après les indications du Sāma-Veda, en 4 tricas, formant avec le sūkta 93 un total de 5 hymnes à Indra et Agni, après 3 hymnes à Indra et Vāyu, mais de 18 vers seulement après 19, à la condition qu'on opère sur le sūkta 93 le retranchement, assez naturel d'ailleurs, des deux derniers vers.

Conclura-t-on de ces deux exemples que le principe des maṇḍalas II-VII est différent de celui des autres maṇḍalas? Mais en voici quatre conformes à notre formule :

Maṇḍala IV : De 46 à 52, 3 hymnes à Indra et Vāyu et 3 hymnes à Indra et Bṛihaspati (après analyse du sūkta 50), la première série de 15 vers, l'autre de 14, devant 2 hymnes

les *ṛitavas*, ont-ils pu figurer là dans le classement primitif? Les hymnes *āprī*, à supposer qu'ils ne soient pas interpolés comme ceux-ci, ne sont-ils pas rangés parmi les hymnes à Agni? Pourquoi l'hymne 37 n'aurait-il pas figuré aussi parmi les hymnes à Agni, et l'hymne 36 parmi les hymnes aux Viçve devās? — Pour prévenir, autant que possible, toutes les objections et lever tous les doutes, je ferai remarquer encore que le troisième sūkta aux Viçve devās du maṇḍala II, le sūkta 32, que j'ai considéré comme interpolé (*La Saṃhitā primitive*, p. 225), ne se prête à aucune division permettant d'ajouter plus d'un hymne à la série formée des deux précédents. Il n'y a donc pas lieu, là non plus, d'expliquer la préséance de la série aux Ādityas, 27-29, par le nombre total des vers.

à l'Aurore, 18 vers (ou 17, si l'on retranche le dernier de 52[1]). — *Maṇḍala VI :* 61, 5 hymnes[2] à Sarasvatī, 14 vers, devant 2 hymnes aux Açvins, 22 vers. — Maṇḍala VII : 56-59, 10 hymnes aux Maruts, 46 vers, devant 60-65 et 66, 1-9, 9 hymnes aux Ādityas, 50 vers, et 67-73 et 74, 1-4, 9 hymnes aux Açvins, 54 vers[3]; — De 95 à 100, 3 hymnes à Sarasvatī et à Sarasvant, 8 vers[4], devant 2 hymnes à Indra et Bṛihaspati, 17 vers, et 2 hymnes à Vishṇu, 14 vers.

Comme on le voit, la série aux Maruts du maṇḍala VII, bien loin de témoigner contre notre formule, la confirme. Car l'autre exigerait plus de retranchements, et dans la série aux Ādityas, et surtout dans la série aux Açvins. L'exemple, en raison des trois séries intéressées, peut même compter pour deux, ainsi que le second du même maṇḍala, et celui du maṇḍala IV.

[1] Si l'on voulait ici compter pour deux hymnes les deux tṛicas de ce même sūkta 52, la formule du nombre des hymnes serait en défaut aussi bien que celle du nombre des vers (le premier des 3 hymnes, 51, serait trop long). Mais ce n'est pas le seul exemple, dans les maṇḍala II-VII et I, de sūktas divisibles en tṛicas d'après le Sāma-Veda, qui doivent néanmoins rester intacts. Cf. I, 12, V, 6, VI, 57.

[2] Voir ci-dessus, p. 201. D'ailleurs, l'exemple ne serait pas moins probant si l'on retranchait les deux derniers vers.

[3] Voir ci-dessus, p. 201.

[4] Il peut sembler bien artificiel de diviser en deux le sūkta 95. Le sūkta 96 ne peut cependant être conservé en entier et divisé en deux parties. La première serait trop étrange; car elle ne pourrait avoir moins de 3 vers, et elle se composerait d'un pragātha suivi, contre l'usage, d'un troisième vers. A la vérité, le second des deux hymnes du sūkta 95 commencera par *utá;* mais le fait n'est pas sans exemple (cf. IV, 38, 1, cas un peu différent pourtant, *utá* étant répété). On n'entrevoit pas d'autre solution, à moins de retrancher la série entière, ce qui serait violent.

Les deux cas précédemment cités devront-ils donc être considérés comme des exceptions? Mais comment admettre des exceptions à un principe si général? J'avais une première fois[1] interprété le second en divisant le sūkta VII, 94, non en 4, mais en 2 parties. Cette solution peut paraître artificielle, le sūkta se composant réellement de 4 tṛcas. Mais ce ne serait pas le seul exemple d'hymnes de 2 (et même de 3 et 4) tṛcas, déjà agglutinés au moment du classement primitif[2]. A la vérité, nous avons vu la division s'imposer toujours à la fin des longues séries, mais parce que les agglutinations de tṛcas étaient précédées d'hymnes de 4 et 3 vers. Il ne peut guère être question de fin dans une série qui ne comprend, avant le sūkta objet de la discussion, qu'un seul autre hymne, et cet hymne ayant 6 trishṭubhs (après retranchement des deux derniers à Agni seul), peut très bien être suivi de 2 autres hymnes en gāyatrīs, de 6 vers chacun. Il se pourrait aussi d'ailleurs, puisque le sūkta 93 a bien reçu une addition de 2 vers, que le sūkta 94 eût reçu une addition de 2 tṛcas. Cette solution est la seule qui se présente pour le sūkta V, 82.

Quoi qu'il en soit, les exemples des maṇḍalas II-VII conformes à notre formule, appuyés sur la masse de ceux que nous avons empruntés aux maṇḍalas I et X, ne peuvent guère laisser de doute sur son exactitude. Ajoutons que le compte des vers ne nous

[1] P. 232.
[2] Voir ci-dessus, p. 206, note 1.

aurait pas dispensés, plus que celui des hymnes, d'admettre une préséance acquise à Agni pour expliquer la place de ses hymnes en tête des maṇḍalas II, IV, VI et VII, et de différentes autres collections.

Cette première question résolue, il s'en pose une autre. Le nombre total des vers, s'il n'a pas réglé l'ordre des collections et des séries d'un nombre d'hymnes différent, ne serait-il pas du moins entré en ligne de compte pour le classement de celles qui ont le même nombre d'hymnes? Ou la préséance est-elle déterminée alors, comme je l'ai admis, par le nombre des vers du premier hymne?

Les cas significatifs sont malheureusement ici très peu nombreux. Même dans le maṇḍala X, les deux formules expliqueraient également bien l'ordre des douze collections de 2 hymnes, et celui des deux collections de 7 hymnes. Mais la série des collections de 3 hymnes est plus instructive. Elle est exactement rangée d'après notre formule, sans aucune exception. An contraire, le principe supposé du nombre total des vers serait violé au moins[1] une fois : 30-32, 35 vers, devant 35-37, 40 vers. Le témoignage du maṇḍala VIII, de moindre valeur il est vrai, parce que le classement y restera plus hypothétique, même après notre nouvelle étude, serait également en faveur de notre formule[2].

Le reste de la Saṃhitā ne présente que deux cas

[1] Sur 42-44 (33) après 39-41 (31), voir 1er Mémoire, p. 211.
[2] Voir p. 283 et note 1.

où les deux formules ne puissent être indifférement employées. Encore l'un dépend-il du nombre de vers qu'on retranchera de la série aux Açvins dans le maṇḍala VII.

Si l'on se borne, dans cette série et dans celle aux Ādityas qui la précède, aux moindres retranchements exigés par la briéveté de celle aux Maruts, qui les précède toutes les deux, on aura, comme nous l'avons vu [1], 9 hymnes aux Açvins après 9 hymnes aux Ādityas. Or le premier hymne aux Ādityas a 12 vers et le premier hymne aux Açvins en a 10; mais le nombre total des vers sera, pour la première collection de 50, et pour la seconde de 54. L'autre formule supposée exigerait donc au moins la suppression de deux nouveaux pragāthas, c'est-à-dire du sūkta 74 tout entier, le dernier aux Açvins. Ce n'est pas tout, la série aux Açvins étant réduite ainsi à 7 hymnes, il faudrait en retrancher également 2 à l'Aurore, qui en a 9 actuellement. L'exemple fournit donc en somme un argument assez sérieux à l'appui de notre formule.

L'autre cas lui est contraire. Il s'agit de la série de 3 hymnes à Dadhikrāvan, IV, 38-40, devant les 3 hymnes à Indra et Varuṇa, en deux suktas, 41-42 [2]. Le premier hymne de la première n'a que 10 vers, et le premier de la seconde en a 11, tandis que le nombre total des vers de la première est du moins égal à celui des vers de la seconde, 21.

[1] Ci-dessus, p. 201.
[2] Cf. *La Saṃhitā primitive*, p. 226.

Un exemple unique serait évidemment insuffisant pour justifier la formule supposée du nombre total des vers. J'avoue d'ailleurs qu'on aurait pu en souhaiter un plus grand nombre à l'appui de la mienne. Le meilleur argument en sa faveur est peut-être encore celui-ci : il paraîtrait un peu bizarre, si l'on avait compté le nombre total des vers pour classer les collections du même nombre d'hymnes, qu'on n'eût pas fait de même pour les collections d'un nombre d'hymnes différent. L'hymne IV, 41 a donc sans doute un vers en trop.

Ajoutons en terminant que le compte des vers (je l'ai vérifié[1]) nous ferait reconnaître, aussi bien que celui des hymnes, le classement des maṇḍalas II-VII en gradation ascendante, quoique la différence devint alors extrêmement faible entre le Ve et le VIe, et surtout entre le IIIe et le IVe. Mais il n'y a pas d'apparence qu'ayant choisi le compte des hymnes pour les séries, on y ait substitué celui des vers pour les maṇḍalas. Enfin le compte des vers ne ferait pas ressortir plus d'ordre entre les collections du maṇḍala I, que ne l'a fait celui des hymnes.

II.

LES DIFFÉRENTES COUCHES D'INTERPOLATIONS.

§ 1er. La double division en adhyāyas et en anuvākas.

M. Roth, dans le premier de ses mémoires *Zur*

[1] D'après mon compte des hymnes dans *La Saṃhitā primitive*, p. 264 et suiv., comme d'après les résultats nouveaux qui seront résumés dans un index à la fin de ce travail, p. 284 et suiv.

Litteratur und Geschichte des Weda, c'est-à-dire il y a quarante ans, a déjà remarqué (p. 34) que l'adhyāya 4 de l'ashṭaka VI, renfermant actuellement les hymnes Vālakhilya, dépasse considérablement la mesure de la plupart des autres, et a conclu de là que ces hymnes, déjà suspects par la mention spéciale qui les accompagne dans les manuscrits, et par le fait qu'ils sont exclus du commentaire de Sāyaṇa[1], n'avaient pas été compris dans le compte primitif de l'adhyāya.

En effet, la division de la Saṃhitā en 64 adhyāyas, réunis 8 par 8, en 8 ashṭakas ou *huitièmes*, n'a d'autre raison d'être, comme l'indique déjà ce dernier nom, que l'égalité aussi complète que possible des parties. Elle a été imaginée en vue de l'étude, *adhyāya*, et partage l'objet de l'étude en tâches d'égale étendue. De fait, elle ne tient aucun compte, non seulement des séries primitives, mais même des maṇḍalas. Là même où un très léger déplacement de la fin d'un adhyāya aurait suffi pour la faire coïncider avec la fin d'un maṇḍala, on n'en a pas pris souci. Le quatrième adhyāya de l'ashṭaka IV, par exemple, et le premier de l'ashṭaka V, se terminent, l'un par le premier hymne du maṇḍala VI, l'autre par le premier hymne du maṇḍala VII. On n'a respecté que

[1] Le commentateur du Çrauta-sūtra d'Āçvalāyana, I, 1, 1, les exclut aussi de la Saṃhitā, puisqu'il les nomme expressément à côté d'elle. D'ailleurs l'*Anuvākānukramaṇī*, qui vient d'être éditée par M. Macdonell dans les *Anecdota Oxoniensia, aryan series*, I, 4, ne les comprend pas non plus (vers 28 : *ime ha shaṭko' gne daça*, 6 hymnes dans l'anuvāka VIII, 6, et 10 dans le suivant). Il en est autrement de la *Sarvānukramaṇī* (*ibid.*, page 30).

l'intégrité des sūktas, y compris ceux qui sont formés par l'agglutination d'un plus ou moins grand nombre de petits hymnes, et qui devaient donc exister dès lors sous leur forme actuelle. La longueur de certains sūktas rendait impossible une division en parties rigoureusement égales. Mais, sous cette réserve, on n'aperçoit aucune cause de nature à expliquer et à justifier une inégalité primitive des 8 ashṭakas et des 64 adhyāyas. Qu'est-ce que des huitièmes qui ne seraient pas des huitièmes, et des soixante-quatrièmes qui ne seraient pas des soixante-quatrièmes?

Le premier classement des hymnes en maṇḍalas, en séries et en sous-séries, a été fait d'après un ensemble de principes que j'ai récemment essayé de préciser et de compléter, mais qui étaient déjà connus en partie, et dont la violation a toujours paru, dès le premier jour, trahir une interpolation. Il est singulier que, depuis la remarque de M. Roth, personne ne semble avoir songé à se demander si la longueur actuelle des adhyāyas ne trahirait pas des interpolations autres que celle des Vālakhilya [1], et ne permettrait pas, soit d'en signaler que les principes de classement déjà reconnus n'auraient pas révélées, soit de distinguer, dans celles qui étaient

[1] M. Roth hésite entre l'hypothèse d'une interpolation postérieure et celle d'un retranchement antérieur à la division. Mais la seconde explication, admissible à la rigueur pour les Vālakhilya qui paraissent avoir été toujours distingués du reste, ne saurait convenir à tant d'autres hymnes qui grossissent outre mesure différents adhyāyas.

déjà constatées, deux couches successives, l'une antérieure, l'autre postérieure à la division en adhyāyas.

Il paraît évident, en effet, que tout adhyāya actuel dépassant notablement la moyenne, et, pour préciser, car les Hindous ne font rien par à peu près, la dépassant d'une longueur supérieure à la fois à la moitié de son dernier sūkta et à la moitié du premier, en d'autres termes, à la moitié du plus gros de ces deux chiffres (on a pu être amené à chercher l'équilibre, tantôt en arrière, tantôt en avant), devra être considéré comme renfermant une ou plusieurs interpolations postérieures à la division. Seulement, pour établir ces calculs, il ne suffit pas de connaître le diviseur 64. Nous aurons à reconnaître le dividende, c'est-à-dire à voir si le partage égal a été fondé, comme le supposait M. Roth, sur le compte des vargas, fragments de sūktas de 5 vers en moyenne, rattachés, en effet, à la division en adhyāyas, ou sur quelque autre principe à découvrir.

Parallèlement à la division en adhyāyas, la Saṃhitā du Ṛig-Veda présente encore une division en anuvākas. Celle-ci respecte l'intégrité des maṇḍalas, et on oppose d'ordinaire la division en maṇḍalas et anuvākas à la division en ashṭakas et adhyāyas, la première comme plus ancienne, la seconde comme plus moderne : mais la chose demande des explications. Sans doute, la division en maṇḍalas, ou pour parler plus exactement, la formation des maṇḍalas, est nécessairement antérieure à la division en ashṭakas qui suppose la Saṃhitā déjà constituée. Mais il

ne suit pas de là que la division en anuvākas doive être antérieure à la division en adhyāyas. C'est peut-être même le contraire qui est le plus vraisemblable à priori. Les adhyāyas forment avec les ashṭakas un ensemble, très artificiel sans doute, mais aussi parfaitement homogène. Au contraire, la combinaison des maṇḍalas et des anuvākas a un caractère hybride. Les maṇḍalas sont des collections primitives et rationnelles, tandis que les anuvākas semblent être une imitation des adhyāyas, imaginée pour établir un parallélisme entre les deux grands systèmes des maṇḍalas et des ashṭakas.

En effet, le principe de la formation des anuvākas paraît être une division des maṇḍalas en parties égales. Toutefois, il ne peut être question d'une égalité rigoureuse pour les 85 anuvākas de la Saṃhitā comme pour les 64 adhyāyas. Tout d'abord, le respect de l'intégrité des maṇḍalas, qui sont de longueur très inégale, s'y oppose. On a seulement déterminé le nombre des anuvākas à former sur chaque maṇḍala, de façon que la longueur de ces chapitres ne différât pas trop de l'un à l'autre. On a même respecté scrupuleusement l'intégrité des 15 collections dont se compose le maṇḍala I, et on s'est borné à distinguer les plus courtes des plus longues en formant sur celles-ci deux anuvākas; une seule en a trois, et nous verrons qu'il est difficile d'expliquer cet avantage immérité autrement que par le désir de compléter pour le maṇḍala le chiffre de deux douzaines, en regard de la douzaine du maṇḍala X.

Dans les autres maṇḍalas même, nous remarquons des coïncidences de la fin des anuvākas avec celles des séries primitives qui ne peuvent être toutes fortuites, bien que dans d'autres cas, l'intégrité des séries ait été complètement sacrifiée. Bref, nous ne pouvons exiger des anuvākas, même à l'intérieur d'un même maṇḍala ou d'une même collection comme celles du maṇḍala I, une égalité rigoureuse, dans les limites fixées pour les adhyāyas, que dans les cas où leur fin ne coïncide pas avec celle d'une série, et où par conséquent on ne pourrait entrevoir aucune explication de l'inégalité. Ces cas ne sont pas très nombreux, mais il en est pourtant d'instructifs, un surtout où nous trouverons la preuve que les anuvākas sont bien postérieurs aux adhyāyas, et d'autres encore qui nous permettront d'établir que certaines interpolations postérieures à la division en adhyāyas sont postérieures aussi à la division en anuvākas. De plus, notre étude confirmera en partie l'idée suggérée par M. Roth, et déjà acceptée par moi-même [1], d'interpolations assez nombreuses à la fin des anuvākas. Il va sans dire que nous aurons, ici aussi, à déterminer le dividende qui pourra très bien, comme il s'agit d'époques différentes, n'être pas identique à celui de la division en adhyāyas.

Rien ne peut sembler plus naturel en somme, qu'une répartition des interpolations reçues par la

[1] Voir *La Saṃhitā primitive*, p. 206 et note 1. Toutefois l'hypothèse relative à l'hymne V, 44, suspecté pour des raisons *purement intrinsèques*, ne se vérifiera pas.

Saṃhitā entre les différentes périodes de son histoire. J'ai annoncé différentes couches d'interpolations. Mais il y en a une autre plus récente encore et bien connue.

L'étendue de la Saṃhitā, telle qu'elle se montre dans nos éditions, est réglée sur les indications des anukramaṇīs, particulièrement de la Sarvânukramaṇī. Mais les anukramaṇīs, tout en fixant le compte des hymnes et des vers, n'ont pas arrêté les interpolations, puisque les manuscrits du Ṛig-Veda comprennent encore un certain nombre de Khilas, dispersés à travers la Saṃhitā entière, et que M. Aufrecht a réunis à la suite de sa seconde édition. Avant cette dernière couche, postérieure à la Sarvānukramaṇī, on peut donc espérer d'en reconnaître trois autres, qui comprendront, en remontant : les interpolations antérieures à l'Anukramaṇī, mais postérieures à la division en anuvākas [1] (de ce nombre est celle des Vālakhilya); les interpolations antérieures à la division en anuvākas, mais postérieures à la division en adhyāyas; enfin les interpolations antérieures à la division en adhyāyas, et révélées seulement par les principes du classement primitif.

[1] On pourrait même songer à distinguer parmi celles-ci des interpolations antérieures (de beaucoup les plus nombreuses), et des interpolations postérieures au pada-pāṭha (VII, 59, 12; X, 121, 10; 90), qui serait donc postérieur à la division en anuvākas.

§ 2. Le dividende de la division en adhyāyas.

La première idée qui vienne à l'esprit est celle à laquelle s'était arrêtée M. Roth. Les vargas étant rattachés à la division en adhyāyas, on est en droit de supposer que le dividende cherché est le nombre total des vargas de la Saṃhitā. Le plus rapide coup d'œil jeté sur le tableau suivant prouvera que, cette fois du moins, la première idée était la mauvaise.

I,	1	37	II,	1	26
	2	38		2	27
	3	35		3	26
	4	29		4	29
	5	31		5	29
	6	32		6	32
	7	37		7	25
	8	26		8	27
III,	1	34	IV,	1	33
	2	26		2	28
	3	31		3	31
	4	25		4	36
	5	26		5	30
	6	30		6	25
	7	27		7	35
	8	26		8	32
V,	1	27	VI,	1	40
	2	30		2	40
	3	30		3	49
	4	30		4	54
	5	27		5	38
	6	25		6	38
	7	33		7	39
	8	36		8	33

[illegible]	[illegible]	VII.	1	30
[illegible]	[illegible]		2	24
[illegible]	26		3	28
[illegible]	28		4	31
5	33		5	27
6	18		6	27
7	30		7	30
8	24		8	49

On voit tout de suite quels bonds font les adhyāyas entre le minimum 24 et le maximum 51, ou 49 si on laisse de côté l'ashṭaka VI, 4, renfermant les Vālakhilya. Précisons pourtant. Le nombre total des vargas est de 2,024, ou, sans les Vālakhilya (18 vargas), 2,006, moyenne par adhyāya, 31 plus une fraction d'environ un quart. Prenons maintenant les adhyāyas 7 et 8 de l'ashṭaka VII, formés entièrement, l'un sur la série des gāyatrīs, l'autre sur la série des jagatīs et des trishṭubhs du maṇḍala IX. Les principes du classement primitif ne font ressortir ni dans l'un ni dans l'autre, je ne dis pas un seul sūkta, mais un seul vers, à plus forte raison un seul varga suspect. Cependant, ils ont, l'un 10 vargas de plus, l'autre 5 vargas de moins que la moyenne 31, et le premier dépasse le second de plus de moitié. Celui-là, il est vrai, se termine par un sūkta très long, 64, mais dont les 6 vargas sont cependant tout à fait insuffisants pour lever la difficulté. Quant à l'autre, il est limité extérieurement par l'hymne 75, terminant l'adhyāya précédent, et par l'hymne 91, commençant le suivant, [illegible] deux d'un seul varga. Il n'y avait donc pas de raison pour qu'il ne fût pas rigoureusement égal à

la moyenne primitive, ce qui augmenterait encore l'écart du premier.

En effet, si l'on a le droit d'attendre qu'aucun adhyāya ne dépasse la moyenne primitive d'un chiffre supérieur à la fois à la moitié de son dernier sūkta, et à la moitié du premier, c'est-à-dire à la moitié du plus gros de ces chiffres, de même on peut demander qu'aucun ne reste au-dessous de la moyenne d'un chiffre supérieur à la fois à la moitié du dernier sūkta de l'adhyāya précédent, et à la moitié du premier du suivant, c'est-à-dire à la moitié du plus gros de ces chiffres.

D'après cela, l'adhyāya VII, 3 lui-même serait, sans excuse, d'une unité au-dessus de la plus haute moyenne acceptable. Celle-ci, en effet, nous serait donnée par l'adhyāya V, 6, limité extérieurement par deux hymnes, VII, 80 et 101, d'un seul varga chacun; elle serait de 25 (l'adhyāya le plus bas, VIII, 2, de 24 vargas, est compris entre deux hymnes, l'un de 2 vargas, l'autre de 5).

Énumérons maintenant les adhyāyas qui ne satisferaient pas au programme, ou plutôt, ce sera plus vite fait, ceux qui y satisferaient. De ceux-là, nous pourrons compter jusqu'à 15 : I, 8; II, 1, 3 et 7; III, 2, 4, 5 et 8; IV, 5 (le dernier hymne a 10 vargas) et 6; V, 1 et 6; VIII, 2, 3 (dernier 9 vargas) et 5. Reste : 49 adhyāyas trop longs, beaucoup de quantités considérables, quelques-uns à peu près du double.

Au lecteur qui trouverait nos exigences trop

grandes, un autre tableau répondra tout à l'heure. La proportion entre les adhyāyas rigoureusement exacts et les autres y sera retournée.

Si le dividende cherché n'est pas le nombre des vargas, sera-ce le nombre des sūktas? ou celui des vers? ou celui des syllabes? J'ai pris la peine, peine perdue, de faire tous ces comptes pour chaque adhyāya, en y ajoutant encore celui des pādas. Je n'ai reculé que devant le compte des mots, usité dans la Taittirīya-Saṃhitā, mais seulement pour la formation des petits fragments appelés kaṇḍikās. Il y a apparence d'ailleurs que pour des morceaux de l'étendue des adhyāyas, le compte des mots aurait donné sensiblement la même proportion que celui des syllabes. Or les syllabes ne répondent pas plus à notre objet que les pādas, les vers ou les sūktas.

J'épargne au lecteur le tableau que j'ai dressé pour mon compte de ces différents éléments, et me contente d'en tirer quelques chiffres décisifs.

Le nombre des sūktas varie de 7 (V, 8) à 49 (VIII, 8). Deux adhyāyas aussi exempts de tout soupçon que ceux dont il a été question plus haut (le second au moins pour le nombre des sūktas), et formés également sur le maṇḍala IX, à savoir VI, 8 et VII, 4, en ont, l'un 31, l'autre 10. Inutile d'insister.

Continuons à opérer sur cette partie de la Saṃhitā où la perfection du classement paraît exclure toute idée d'interpolation. Les adhyāyas VI, 8, et VII, 1, ont, l'un 204, l'autre 200 vers. Les ad-

hyāyas VII, 3 et 4, en ont l'un 135, et l'autre 138 (ou 135 après suppression de IX, 97, 58 et 99, 7-8). Or l'adhyāya VII, 1, se termine par un sūkta assez long, de 30 vers, mais VI, 8, commence par un hymne de 9, et finit par un de 6. Sa longueur serait donc injustifiable, aussi bien que la brièveté de VII, 3 et 4, limités extérieurement, le second par des hymnes de 6 et 16 vers, le premier par des hymnes de 5 et 6 vers. Dans d'autres parties de la Saṃhitā, le nombre des vers varie beaucoup moins d'un adhyāya à l'autre, par exemple dans l'ashṭaka III : 176, 137, 158, 135, 148, 159, 144, 152, ou dans l'ashṭaka V : 143, 156, 165, 156 150, 145, 165, 183. C'est que les ashṭakas III et V sont formés, le premier exclusivement sur les maṇḍalas III à V, le second à peu près exclusivement sur les maṇḍalas VI-VII, c'est-à-dire sur des parties où dominent la trishṭubh et la jagatī, mètres à peu près égaux, et où les autres mètres, d'ailleurs beaucoup plus rares, sont à peu près également répartis entre les différents adhyāyas. Au contraire, VI, 8, et VII, 1, sont composés exclusivement de gāyatrīs, VII, 3, exclusivement de jagatīs et de trishṭubhs, VII, 4, de trishṭubhs en grande majorité, et d'anushṭubhs. On se rappelle que les deux derniers ont 135 et 138 (ou 135) vers, et les deux premiers, 204 et 200. L'adhyāya I, 1, composé aussi presque exclusivement de gāyatrīs, a pareillement 194 vers. Dans les ashṭakas III et V, dont nous avons donné les chiffres tout à l'heure, l'adhyāya qui dé-

passait le plus la moyenne, V, 8, avec 183 vers, a aussi une proportion beaucoup plus grande de mètres courts. Il résulte de là avec évidence que la longueur des vers a dû entrer en ligne de compte dans la formation des adhyāyas.

Elle y serait entrée seule, si le dividende cherché était le nombre des syllabes. Mais on va voir bien vite qu'il est impossible de s'arrêter à cette idée. Dans le maṇḍala IX, les adhyāyas exclusivement composés de gāyatrīs, VI, 8, et VII, 1, ont 4,896 et 4,804 syllabes, tandis que l'adhyāya VII, 3, composé exclusivement de jagatīs et de trishṭubhs, en a 6,344, et VII, 4, composé de trishṭubhs et d'anushṭubhs, 5,732 (ou 5,624). De même, I, 1, composé presque exclusivement de gāyatrīs, n'a que 4,816 syllabes. Le huitième adhyāya de l'ashṭaka V, où dominent les mètres courts, a à peu près le même chiffre, 4,893, tandis que les autres adhyāyas du même ashṭaka, où dominent la trishṭubh et la jagatī, présentent des chiffres à la fois beaucoup plus élevés, et beaucoup plus voisins les uns des autres : 6,050, 6,330, 6,275, 6,440, 6,195, 6,040, 5,818.

Donc, si la longueur des vers a dû entrer en ligne de compte, elle n'y a pu entrer que dans une certaine mesure. C'est cette mesure qui reste à trouver. Le compte des pādas nous rapprocherait naturellement du but. Si au lieu d'opposer par exemple les 24 syllabes de la gāyatrī aux 48 syllabes de la jagatī, on opposait seulement les 3 pā-

das de l'une aux 4 pādas de l'autre, on remplacerait la proportion de 1 à 2 par la proportion de 3 à 4. On tiendrait compte encore de la longueur des vers, comme la nécessité en a été reconnue; mais on ne tiendrait compte dans une moindre mesure que par le compte des syllabes, ce qui n'a pas paru moins nécessaire. En fait, et pour en revenir toujours au maṇḍala IX, les adhyāyas VI, 8, et VII, 1 ont 612 et 600 pādas, les ādhyāyas VII, 3 et 4, 540 et 552 (ou 540), c'est-à-dire que les deux derniers sont inférieurs aux deux premiers d'environ un douzième. Or, dans le compte des vers, ils leur étaient inférieurs de plus d'un quart, et dans celui des syllabes, ils leur étaient supérieurs, l'un de plus d'un quart, l'autre d'environ un cinquième.

Il s'en faut pourtant que ce compte puisse encore nous satisfaire. L'adhyāya VI, 8, qui paraît à l'abri de tout soupçon comme VII, 3, commence par un hymne de 27 pādas et finit par un hymne de 18. Il ne devrait donc pas dépasser la moyenne primitive de plus de 13 pādas. De son côté, VII, 3 est limité extérieurement par des hymnes de 20 et 24 pādas; il ne devrait donc pas être au-dessous de cette moyenne de plus de 12 pādas. Le plus grand écart admissible entre les deux serait de 25 pādas. Cependant, l'un en a 612, et l'autre 540. Autre fait, plus frappant. L'adhyāya II, 1 ne contient qu'un seul hymne vraiment suspect, I, 133, de 33 pādas : il en a pourtant 760. C'est qu'il est composé pour la plus grande partie de vers extrêmement rares, de 7 pādas : preuve

évidente que le dividende cherché n'est pas le nombre des pādas.

Il est d'ailleurs inutile de chercher par conjecture la formule qui concilie dans la mesure voulue la considération du nombre des vers et celle de leur longueur. Car, pour la trouver, nous n'avons qu'à ouvrir le Prātiçākhya du Ṛig-Veda, au paṭala 15, consacré justement aux leçons en vue desquelles paraît avoir été inventée la division en adhyāyas.

Nous y lisons, du vers 13 au vers 16[1], d'abord qu'une leçon, *adhyāya*, se compose de fragments appelés *praçna*, et que chaque praçna comprend 2 vers quand le mètre a plus de syllabes que la paṅkti, c'est-à-dire plus de 40 syllabes, 2 ou 3 quand c'est la paṅkti (ou un mètre quelconque de 40 syllabes[2]), 3 dans les autres cas. Deux dvipadās comptent pour un seul vers (vers de 40 syllabes, au moins quand c'est la dvipadā virāj, donc assimilé à la paṅkti).

Un texte sur lequel Adolphe Regnier et M. Max Müller sont en désaccord, porterait, d'après le premier que les répétitions ne sont pas comptées, d'après le second, qu'elles le sont. M. Max Müller hésite d'ailleurs, avec les manuscrits, et son argument « Il est dans la nature des choses que les répétitions ne soient pas laissées de côté dans l'enseigne-

[1] On sait que les vers 14 et 15 sont répétés vers la fin du paṭala 18.

[2] Le commentaire d'Uvaṭa porte (ms. de Paris, D, 203) : *paṅktishu tādṛikshu dvṛico vā praçno bhavati tṛico vā.*

ment » pourrait être retourné contre lui : car, alors, pourquoi aurait-on pris la peine de le dire expressément [1]? Ce n'est pas d'ailleurs les laisser de côté, que de ne pas les faire entrer en ligne de compte pour déterminer la longueur des tâches. En fait, on verra plus loin que, sinon toutes les répétitions, au moins certaines d'entre elles, ont été déduites du compte qui a servi de base à la formation des adhyāyas, tels que nous les trouvons délimités dans la Saṃhitā.

La division en praçnas respecte l'intégrité des sūktas, et des indications complétées par le commentateur déterminent l'étendue des restes qui doivent être adjugés au praçna précédent. Deux vers même, quand ils sont moins longs que la paṅkti, ne peuvent pas plus former un praçna à la fin qu'au milieu d'un hymne. Quand les vers sont inégaux, la question est résolue, selon le commentateur, par le nombre des syllabes, c'est-à-dire apparemment que 2 vers qui ne donnent pas un total de deux fois 40 syllabes ne suffisent pas pour former un praçna.

On doit supposer par analogie que ce dernier principe est appliqué à l'intérieur des hymnes pour tous les vers de longueur inégale.

En revanche tout sūkta, n'eut-il qu'un vers, comme

[1] Le texte « *ganyāh* », en admettant que ce soit là la vraie leçon, supposerait tout au moins l'existence d'un système différent, combattu par l'auteur. Or on verra plus loin que nous ne cherchons dans les sūtras du Prāticākhya qu'un souvenir plus ou moins exact de la délimitation primitive des adhyāyas, et non les règles mêmes de cette délimitation.

le quatre-vingt-dix-neuvième du maṇḍala I, forme au moins un praçna.

Enfin il est dit qu'un *adhyāya* comprend 60 praçnas, ou un peu plus quand ce chiffre est atteint au milieu d'un sūkta.

Les *adhyāyas* ainsi formés, quelque parti qu'on prenne même sur la question des répétitions, ne répondraient pas toujours, tant s'en faut, aux adhyāyas actuels de la Saṃhitā, et cependant l'auteur du Prātiçākhya travaillait sur le même texte que nous. Nous trouvons peut-être une constatation de cette divergence dans un dernier texte que ni Adolphe Regnier, ni M. Max Müller, ne paraissent avoir élucidé complètement : *athaike prāhur anusaṃhitaṃ tatpārāyaṇe pravacanaṃ praçastam*. La vraie traduction littérale paraît être celle de Regnier : « Quelques maîtres disent que, pour ce genre de récitation dans la lecture, le mieux est de se conformer au *saṃhitā-pāṭha* », ou, plus littéralement encore, et sans préjuger l'interprétation, « de suivre la *saṃhitā* ». Celle de M. Max Müller « Dann sagen aber Einige, dass dies Hersagen beim Lehren am besten der Saṃhitā folgt » doit renfermer une équivoque : car le savant indianiste n'a pu méconnaître un emploi constant, à ce qu'il semble, du terme *eke*, qui annonce une opinion différente de celle de l'auteur. Mais en même temps, son commentaire, appuyé sur celui d'Uvaṭa (*saṃhitākrameṇa*), peut suggérer le vrai sens de l'expression *anusaṃhitam*. Les autres maîtres n'enseignaient pas, comme l'entendait Regnier, qu'il vaut

mieux suivre exclusivement le *saṃhitā-pāṭha*, et négliger le *pada* et le *krama*, mais qu'il valait mieux suivre la Saṃhitā, telle qu'elle est, c'est-à-dire respecter les adhyāyas traditionnels au lieu de découper des leçons nouvelles, ne dépassant jamais 60 praçnas que d'un chiffre inférieur à celui de leur dernier sūkta.

Mais, dira-t-on, l'autorité du Prātiçākhya, dans la question qui nous occupe, tombe du même coup? Aussi s'agit-il moins encore d'une autorité à invoquer, que d'une indication à utiliser, s'il y a lieu. Cependant, je me hâte d'ajouter que le Prātiçākhya, en présence d'une Saṃhitā où plusieurs adhyāyas dépassaient considérablement la moyenne, a très bien pu indiquer une nouvelle délimitation des leçons, tout en conservant, pour la formation des praçnas, les règles traditionnelles. Au contraire, le chiffre 60, quoique voisin de ceux de beaucoup d'adhyāyas réels, paraît avoir été arrondi pour servir de base à la délimitation des nouvelles leçons, et on ne saurait voir là à priori une indication certaine de la moyenne primitive des adhyāyas, quotient d'une division dont le dividende et le diviseur étaient fermes.

En fait, si nous admettons que ce dividende était le nombre total des praçnas de la Saṃhitā, formés d'après les règles énoncées ci-dessus, il nous sera facile de voir que la moyenne des adhyāyas devait être de 61, c'est-à-dire différer d'une unité du chiffre indiqué, 60. D'ailleurs les adhyāyas primitifs auront

pu être au-dessous comme au-dessus de 61, mais, à ce qu'il semble, seulement d'un chiffre inférieur, dans le premier cas à la moitié du plus long des deux sūktas qui le limitaient extérieurement, comme d'un chiffre inférieur, dans le second cas, à la moitié du plus long des deux sūktas qui le limitaient intérieurement, c'est-à-dire du premier et du dernier[1]. L'équilibre paraît même avoir été étudié de telle sorte qu'en dépit de la longueur de certains sūktas, aucun adhyāya ne descendît ni ne s'élevât de plus de 2 ou 3 unités au-dessous ou au-dessus de 61.

Interrogeons d'abord, comme précédemment, des adhyāyas formés sur le maṇḍala IX, et d'avance exempts de tout soupçon, à savoir VI, 8; VII, 1 et 3. VI, 8 et VII, 3 ont, selon qu'on retranche ou non les répétitions, de 60 à 63 praçnas. VII, 1, qui n'en contient aucune, mais qui finit par un long sūkta devant un autre long sūkta, en a juste 60. On voit qu'en aucun cas la moyenne ne peut être bien éloignée de ce dernier chiffre. Ceci posé, il faut prendre un parti sur la question des répétitions, et d'abord préciser l'application du mot *samaya*, que nous avons traduit jusqu'à présent par ce terme.

Les répétitions de beaucoup les plus fréquentes consistent, soit dans des refrains d'un ou plusieurs pādas, ou même seulement de quelques mots[2] communs à tous les vers d'un hymne ou à quelques-uns d'entre eux, soit dans des refrains de même étendue,

[1] Voir la *Note additionnelle*, à la fin de cet article.

[2] Par exemple, *sá janāsa índraḥ*, refrain de l'hymne II, 12.

ou de 1 et de 2 vers, placés à la fin d'hymnes qui se suivent. Je n'hésite pas à croire, et l'on va voir pourquoi, qu'une partie des répétitions de ce genre ont été omises dans le compte des praçnas, chaque refrain ne comptant qu'une fois. Là ou le refrain ne comprend pas un vers entier, l'omission ne pouvait consister qu'à déduire du nombre des syllabes du vers celui des syllabes du refrain, et à traiter le reste en conséquence, par exemple la paṅkti à refrain de 1 pāda comme une anushṭubh, la trishṭubh à refrain de 1 pāda, comme une virāj à 3 pādas, etc., c'est-à-dire, dans l'un et l'autre cas, à ne former un praçna complet qu'avec 3 vers de ce genre; enfin à considérer une trishṭubh à refrain de 2 pādas, ou une gāyatrī à refrain d'un seul pāda, comme une dvipadā qu'il fallait réunir en un seul vers avec une dvipadā voisine.

Que les répétitions, si elles doivent être omises, doivent l'être sans considération de leur longueur, c'est ce qui résulte du texte même où la présence d'une négation est contestée, mais où l'expression *parāvarārdhya* ne peut guère avoir d'autre sens que celui que lui donne M. Max Müller, « depuis les plus longues jusqu'aux plus courtes ». En revanche, je crois que le décompte ne doit porter que sur les répétitions immédiates, c'est-à-dire qui se présentent dans des vers consécutifs, telles que les refrains d'un même hymne.

Mes raisons, en présence des doutes qui subsistent sur le texte du Prātiçākhya, pour déduire ce genre

de refrains, sont, on le devine, que ces déductions rapprochent beaucoup de la moyenne présumée quelques adhyāyas qui, si on les comptait, la dépasseraient d'une quantité inacceptable. Exemples : I, 6, qui descend de 69 ou 67, selon l'option offerte pour les paṅktis, à 66 ou 64; VII, 8, qui descend de 68 à 64; et surtout I, 7, qui tombe seulement à 67, mais de 81 ou 79. Ce dernier, quoique le chiffre en reste trop élevé, est peut-être le plus concluant. On constate à première vue qu'il est composé en grande partie de vers à refrains, et l'excès énorme qu'il présenterait sans la déduction des refrains serait difficilement explicable : il ne contient, en effet, qu'un seul hymne suspect[1].

Mais faut-il aller plus loin, et déduire les répétitions de toute espèce, à quelque distance qu'elles se produisent? Ici encore, à défaut d'autre indication, je jugerai les hypothèses par leurs conséquences. Il

[1] I, 99 et 100, quoique attribués à des auteurs autres que Kutsa, sont rangés dans la collection de Kutsa exactement à la place où les appelait le principe numérique. Il y a d'ailleurs, dans les maṇḍalas II-VII, d'autres exemples d'hymnes attribués à des auteurs particuliers, qu'on ne considère pas pour cela comme interpolés. Il faudra pourtant bien retrancher quelques praçnas pour ramener l'adhyāya à un chiffre acceptable (le maximum, comme on le verra, serait 65), et faire porter ce retranchement sur l'hymne 104, qui viole seul le principe numérique, bien qu'on eût pu lui supposer seulement un vers de trop. Mais le retranchement des trois hymnes à la fois, quoique *juste suffisant* pour réduire l'adhyāya au *maximum* admissible sans le décompte des refrains, serait une solution peu séduisante. Bien singulier serait le hasard qui aurait accumulé les interpolations les moins sûrement reconnaissables précisément dans l'adhyāya renfermant le plus d'hymnes à refrains.

s'agit moins, en effet, de déterminer la portée exacte du texte du Prātiçākhya, que de retrouver les principes, peut-être après tout différents sur quelques détails, qui ont guidé les auteurs de la division en adhyāyas, telle qu'elle nous a été conservée.

L'adhyāya VII, 6, serait réduit, par le décompte des vers ou fragments X, 9, 6-9; 12, 6 *b* et 9; 14, 6 *d;* 15, 6 *d;* 18, 2 *b*, qui ont figuré déjà dans diverses parties de la Saṃhitā, à 57 praçnas, quoiqu'il ne soit limité extérieurement que par des hymnes très courts, de 2 et 3 praçnas. La déduction même des refrains, soit d'un pāda, soit d'un vers entier, formant la conclusion d'un plus ou moins grand nombre d'hymnes dans une même collection, aurait quelquefois des résultats analogues. Tel le *vidyā́meshā́ṃ vṛijánaṃ jīrádānum*, de la collection d'Agastya, dont la déduction, dans les hymnes d'un nombre pair de trishṭubhs, abaisserait le total des 2 derniers vers au-dessous de 80, et devrait par conséquent les faire joindre au praçna précédent. Cette déduction, opérée dans l'adhyāya II, 4, le ferait descendre au chiffre également inacceptable de 55 praçnas. Les adhyāyas V, 4, 5 et 6, et l'ensemble de l'ashṭaka V semblent plus significatifs encore. Le décompte du refrain du maṇḍala VII, *yūyám pāta svastíbhiḥ sádā naḥ*, et des autres répétitions, telles que VII, 94, 7 *c* et 8 *b-c*, qui ont figuré précédemment dans le maṇḍala I, réduiraient les adhyāyas signalés à 56 praçnas chacun, bien qu'ils ne soient limités extérieurement, le premier que par

des hymnes de 6 et 7 praçnas, le second que par des hymnes de 2 et 4, le troisième que par des hymnes de 1 et 3. Les mêmes opérations feraient tomber l'ensemble de l'ashṭaka au chiffre de 470 ou 471 praçnas, inférieur de 9 praçnas au moins à 8 fois 60, et de 17 praçnas à 8 fois 61. Or un écart excessif au-dessus de la moyenne pourrait toujours s'expliquer par des interpolations. Mais l'hypothèse de pertes notables, pour expliquer un écart pareil au-dessous, semblerait bien arbitraire.

Je regarde donc comme très probable : 1° que les refrains et plus généralement les répétitions d'un même hymne ont été omis dans le compte des praçnas pour la formation des adhyāyas primitifs; 2° que le décompte ne s'est étendu ni aux répétitions faites à de longs intervalles ni même aux conclusions identiques d'hymnes consécutifs. Cette solution a d'ailleurs l'avantage d'être la plus naturelle, le compte des praçnas se faisant par hymnes, et recommençant à chaque hymne nouveau.

D'après ces principes, les adhyāyas VI, 8 et VII, 3, formés sur les parties du maṇḍala IX les plus exemptes de tout soupçon, auraient chacun 62 praçnas. Comme ils commencent et finissent par des hymnes de 2 et 3 praçnas seulement, ils ne doivent pas être au-dessus de la moyenne de plus de 1 praçna : la moyenne est donc au moins de 61. D'autre part, le premier adhyāya du premier ashṭaka n'a que 60 praçnas, bien que le premier hymne de l'adhyāya suivant n'en ait lui-même que 2 : il ne doit pas être

au-dessous de la moyenne de plus de 1 praçna. La moyenne est donc au plus de 61, et comme nous avions vu déjà qu'elle devait être de 61 au moins, elle est précisément de 61.

Dressons maintenant le tableau des praçnas calculés par adhyāya selon les principes supposés plus haut. *Aucun* adhyāya ne se trouvera au-dessous de 61 d'un chiffre supérieur à la moitié du plus long des 2 hymnes qui le limitent extérieurement. Nous signalerons par des italiques les adhyāyas qui dépasseront 61 d'un chiffre supérieur à la moitié du plus long des deux hymnes qui les limitent intérieurement, c'est-à-dire de leur premier ou de leur dernier hymne. Pour faciliter la vérification, nous placerons avant le chiffre des praçnas de chaque adhyāya, celui des praçnas de son premier hymne, et après, celui des praçnas du dernier.

I, 1		60	1
2	2	*65*	7
3	7	60	5
4	3	64	8
5	6	57 ou 62 [1]	5
6	3 ou 4	64 ou 66	6
7	5	*67*	9
8	10	63	7
II, 1	7	62	3
2	1	61	3
3	2	61	7

[1] Il s'agit de l'option permise pour les pañktis et les mètres assimilés, ici des couples de dvipadās.

II, 4	7	63 ou 64	3
5	3	62	2
6	3	*70*	9
7	8	63	3
8	3	62	5
III, 1	5	64	6
2	11	63	4
3	3	61	7
4	4	61	7
5	7	61	6
6	5	64	8
7	5	59	5
8	5	62	3
IV, 1	2	61	6
2	5	61	4
3	3	62 ou 63	4
4	3	63	6
5	4	66	16
6	7	62	3
7	3	68 ou 69	14 ou 15
8	7 ou 8	62 ou 63	5
V, 1	5	63	9
2	5	*65*	5
3	5	64 ou 66	7
4	4	*64*	4
5	6	64	1
6	2	62	3
7	3	60	7
8	13	60	3
VI, 1	10	66	8
2	6	63 ou 64	5

VI, 3	10	*78 ou 84*	13
4	11	*88*	7
5	6	60	3
6	2	62	5
7	4	62 ou 63	3
8	3	62	2
VII, 1	2	60	10
2	9	62	2
3	2	62	3
4	3	62	3
5	5	58 ou 60	3
6	3	62 ou 63	6 ou 7
7	2	61	4
8	3	64	6
VIII, 1	5	65	13
2	4	62	5
3	3	61	16
4	7	*67 ou 68*	7
5	9	62	3
6	5	60	2
7	4	*65 ou 68*	3
8	2	*69 ou 70*	

Le nombre des adhyāyas qui ne satisfont pas aux conditions posées est de 10 sur 64. La proportion relevée dans le tableau des vargas est donc bien, comme je l'avais annoncé, retournée. Quelque parti qu'il faille prendre définitivement sur la question des répétitions (elle n'intéresse sérieusement qu'un petit nombre d'adhyāyas), nous devons croire que nous tenons enfin, dans le compte des praçnas, le

convient donc d'étudier immédiatement cette division.

§ 3. Le dividende de la division en anuvākas et les interpolations postérieures à cette division.

J'ai déjà indiqué sommairement[1] l'esprit de la division en anuvākas. Mais il convient de préciser ces premières remarques, et tout d'abord de rechercher quel a été le dividende, là où il y a eu réellement division. Sur cette question encore, nous interrogerons d'abord le maṇḍala IX.

Il a 7 anuvākas dont les trois premiers comprennent juste la collection entière des gāyatrīs, et se terminent, le premier après la longue série des hymnes de 7 vers devant la série également très longue des hymnes de 6 vers, le second avec la longue série des hymnes de 4 vers devant les grands sūktas formés de tṛicas agglutinés, le troisième avec la collection elle-même. Il est probable que ces coïncidences ne sont pas toutes fortuites. Le principe de la division devra donc être cherché plutôt dans la seconde partie du maṇḍala, la fin des anuvākas 4, 5 et 6 coupant la collection des jagatīs, celle des trishṭubhs, et même la courte collection des ushṇihs. C'est apparemment là que les anuvākas ont dû être formés par une division exacte.

Or le compte des praçnas donnerait pour les 7 anuvākas les chiffres de 59, 58, 69, 57, 62, 47,

[1] P. 214.

34 ou 36. Il est convenu que nous n'insisterons pas sur les trois premiers, mais seulement sur les quatre derniers, dont l'un serait presque double d'un autre. La moyenne des quatre est 50. En terminant le quatrième, le cinquième et le sixième avec les hymnes 83, 91, 97, par exemple, on aurait eu les chiffres beaucoup plus exacts : 49, 49, 50, 52 ou 54. Conclurons-nous à des interpolations postérieures à la division? Mais le seul anuvāka où les principes du classement primitif en révèlent d'importantes est le septième, qui est justement le plus court. Le calcul des praçnas ne paraît donc pas propre à rendre compte de la proportion des anuvākas.

Il en est autrement de celui des vers qui donne pour les 4 derniers anuvākas les chiffres 128, 129, 117 et 124, moyenne 124. Ces chiffres sont à peu près aussi égaux que possible, le second des 4 finissant par un hymne de 24 vers qu'on n'aurait pu attribuer au suivant sans élever la moyenne des 2 derniers à 132, en abaissant celle des 2 premiers à 116, au lieu de 120 et 128. D'autre part, le dernier est juste égal à la moyenne 124. Le groupe des 3 premiers anuvākas, avec 204, 194 et 212 vers, s'oppose nettement à celui-là, et trahit un premier partage du maṇḍala en deux sections dont la première finit avec les gāyatrīs, suivi d'une division de la première section en 3 anuvākas, et de la seconde en 4.

Tout autre compte donnerait des résultats moins

satisfaisants. Il ne peut être question de celui des sūktas. Celui des syllabes ne nous dispenserait pas du premier sectionnement, et ferait ressortir entre les 4 derniers anuvākas une inégalité absolument inexplicable : 4,928, 4,660, 5,100; 6,108, 5,868, *4,376* et *4,031*. Celui des pādas, peu vraisemblable par lui-même, donnerait des résultats à peu près équivalents à celui des vers, moins bons cependant pour les 2 derniers anuvākas : 616, 582, 637; 512, 516, *452*, *430*. Même observation sur celui des vargas, le dernier du reste auquel on doive songer, puisque les vargas n'ont jamais été rattachés aux anuvākas : 38, 36, 42; 26, 25, 24, 22. Il semble donc bien que le dividende de la division en anuvākas, là où il y a eu division exacte, a été le nombre des vers, et que le maṇḍala IX n'a reçu aucune interpolation postérieure à cette division.

Le maṇḍala VIII paraît avoir été partagé aussi d'abord en deux sections qui ont été divisées à leur tour, la première en 6, la seconde en 4 anuvākas. C'est après le sixième anuvāka qu'on trouve l'interpolation des hymnes Vālakhilya. Elle est postérieure à la division en anuvākas comme à la division en adhyāyas : c'est ce qui résulte, non seulement du fait qu'elle ne figure pas dans l'Anuvākānukramaṇī, mais encore de ce que l'anuvāka précédent et le suivant ont l'un et l'autre à peu près la longueur voulue. On a, en effet, pour les 10 anuvākas les chiffres suivants : 160, 177, 173, 186, 171, 171, 159, 149, 149, 141. La brièveté des 4 derniers

anuvākas par opposition aux 6 premiers saute aux yeux, ici comme dans le maṇḍala IX, et nous chercherons plus loin[1] à quelle division rationnelle répond ce premier partage. Mais le sixième et le septième sont l'un et l'autre très voisins de la moyenne de leurs sections respectives.

La moyenne des 4 derniers est 149 ou 150. Le septième n'est en tout cas pas trop court, et il n'est peut-être pas non plus trop long, puisqu'il finit par un hymne de 18 vers, et que les deux suivants sont aussi près que possible de la moyenne. Il correspond d'ailleurs en partie à l'adhyāya VI, 4, qui, même après retranchement des Vālakhilya (24 praçnas), a encore 64 praçnas, 3 de plus que la moyenne, et pourrait par conséquent, comme l'anuvāka lui-même, contenir une autre interpolation, postérieure aux deux divisions. Nous reviendrons sur ce point[2].

Pour les 6 premiers anuvākas, qui coupent même les courtes collections de cette partie de la Saṃhitā (19-22, 27-31), et dont la formation ne peut donc reposer que sur une division égale, la moyenne s'élève à 173. Le chiffre du troisième est juste égal à cette moyenne; ceux du deuxième, du cinquième et du sixième en sont aussi voisins que possible, et celui du premier ne pouvait être plus fort, car il se termine devant un sūkta de 48 vers.

Un seul anuvāka, le quatrième, avec ses 186 vers, serait trop long; car, bien qu'il finisse au milieu d'une

[1] Voir ci-dessous, p. 266 et 283.
[2] P. 268.

collection, il dépasse la moyenne, même actuelle, d'une quantité à peu près égale à celle de ses 2 derniers hymnes, qui n'ont ensemble que 14 vers. Mais ces 2 hymnes sont extrêmement suspects, ainsi que le précédent, de 5 vers [1]. Si on les retranche tous les 3, l'anuvāka sera réduit à 167 vers, la moyenne à 170, et tout sera dans l'ordre. Les 19 vers des 3 hymnes (dont 10 dvipadās), forment seulement 3 ou 4 praçnas qui peuvent être retranchés également sans difficulté de l'adhyāya correspondant VI, 2, lequel a 63 ou 64 praçnas.

D'autre part l'adhyāya suivant, VI, 3, précédant immédiatement celui qui contient les Vālakhilya, a 78 ou 84 praçnas, 17 ou 23 de plus que la moyenne. Il trahit donc des interpolations *énormes*, postérieures à la division. Or les anuvākas correspondants, le cinquième et le sixième, ne trahissent *aucune* interpolation. Il paraît évident d'après cela que la division en adhyāyas est, comme nous l'avions supposé, antérieure à la division en anuvākas, et que les interpolations en question datent de la période intermédiaire.

Le fait a assez d'importance pour qu'il convienne d'insister en essayant de nouveau les autres dividendes. Supposons, contre les conclusions d'une première expérience, que le dividende de la division en anuvākas eût été, comme pour celle en adhyāyas, le nombre des praçnas. Les 10 anuvākas du maṇḍala VIII ont 53, 57, 56, 58 ou 59, 49

[1] Voir *La Saṃhitā primitive*, p. 244, et ci-dessous, p. 276.

ou 55, 58, 52, 45, 44, 48 ou 49 praçnas. La moyenne resterait, comme on voit, sensiblement plus forte pour les 6 premiers anuvākas que pour les 4 derniers, et on serait toujours ramené à l'hypothèse d'un premier partage en deux sections. La moyenne de la première, 55 ou 56, serait à peine atteinte par l'anuvāka 5, et dépassée de 3 au plus par l'anuvāka 6. On voit que la conclusion serait la même.

Le compte des syllabes eût donné : 4,896, 4,849, 5,068, 5,568, 6,208, 5,105, 4,956, 3,956, 4,112, 4,856. La moyenne resterait toujours notablement plus forte pour les 6 premiers anuvākas : 5,282 en regard de 4,470. Les anuvākas 5 et 6 réunis dépasseraient le double de cette moyenne d'environ 750 syllabes, et le double de la moyenne des 4 premiers de 1,100. Mais les sūktas 32-34, sur lesquels, comme nous le verrons, paraît porter l'interpolation révélée par le compte des praçnas de l'adhyāya VI, 3, ont plus de 1,900 syllabes. Nous serions toujours ramenés à l'antériorité des adhyāyas, et une partie au moins de l'interpolation devrait être antérieure à la division en anuvākas. D'ailleurs l'extrême inégalité des chiffres pour les derniers anuvākas prouve ici comme dans le maṇḍala IX que le dividende n'est pas le nombre des syllabes. Si l'anuvāka 5 en contient beaucoup plus que les autres, c'est qu'il est composé en partie de mètres plus longs, particulièrement de mahāpaṅktis, de çakvarīs, etc.

collection, il dépasse la moyenne, même actuelle, d'une quantité à peu près égale à celle de ses 2 derniers hymnes, qui n'ont ensemble que 14 vers. Mais ces 2 hymnes sont extrêmement suspects, ainsi que le précédent, de 5 vers [1]. Si on les retranche tous les 3, l'anuvāka sera réduit à 167 vers, la moyenne à 170, et tout sera dans l'ordre. Les 19 vers des 3 hymnes (dont 10 dvipadās), forment seulement 3 ou 4 praçnas qui peuvent être retranchés également sans difficulté de l'adhyāya correspondant VI, 2, lequel a 63 ou 64 praçnas.

D'autre part l'adhyāya suivant, VI, 3, précédant immédiatement celui qui contient les Vālakhilya, a 78 ou 84 praçnas, 17 ou 23 de plus que la moyenne. Il trahit donc des interpolations *énormes*, postérieures à la division. Or les anuvākas correspondants, le cinquième et le sixième, ne trahissent *aucune* interpolation. Il paraît évident d'après cela que la division en adhyāyas est, comme nous l'avions supposé, antérieure à la division en anuvākas, et que les interpolations en question datent de la période intermédiaire.

Le fait a assez d'importance pour qu'il convienne d'insister en essayant de nouveau les autres dividendes. Supposons, contre les conclusions d'une première expérience, que le dividende de la division en anuvākas eût été, comme pour celle en adhyāyas, le nombre des praçnas. Les 10 anuvākas du maṇḍala VIII ont 53, 57, 56, 58 ou 59, 49

[1] Voir *La Saṃhitā primitive*, p. 244, et ci-dessous, p. 276.

Avant cette série, la moyenne monte à 152 ; mais elle est toujours considérablement dépassée par l'anuvāka 4, bien que son dernier hymne n'ait que 12 vers, et le premier 11, et qu'il commence au milieu d'une collection, celle de Krishṇa Āṅgirasa, 42-44. Dans la série finale, la moyenne ne monte qu'à 148, et elle est dépassée d'un chiffre encore plus considérable par le dernier anuvāka, bien qu'il commence au milieu d'une série numérique, non par un, mais par plusieurs hymnes de 5 vers seulement chacun. Il paraît résulter de là que les anuvākas 4 et 12 renferment des interpolations postérieures à la division en anuvākas. Si ces interpolations comprennent pour le dernier deux douzaines de vers, comme on peut le supposer, la moyenne des 6 derniers tombera à 144, et la brièveté du huitième n'aura plus rien que de parfaitement régulier, devant un hymne de 12 vers, et après un hymne de 16.

Or précisément, les adhyāyas correspondants, VIII, 1 et 8, dépassent la moyenne, le premier d'un chiffre déjà notable, 4 praçnas, le second d'une quantité tout à fait considérable, 8 ou 9 praçnas, pouvant renfermer, dans cette partie de la Saṃhitā, 24 vers et plus.

Pour déterminer les interpolations dans le douzième anuvāka, on n'aura que l'embarras du choix entre les nombreux hymnes qui, outre les deux derniers, violent le principe numérique et le principe métrique de classement.

Ces mètres de 6 et 7 pādas, sans parler de ceux de 4, sont pareillement la cause qui grossit le chiffre de l'anuvāka 5 dans le compte des pādas : 560, 576, 552, 596, *729*, 602, 576, 478, 487, 516.

Le compte des vargas écarterait, comme celui des vers, toute idée d'une interpolation *quelconque* correspondante aux énormes interpolations de l'adhyāya VI, 3 : 32, 34, 34, 37, *31*, 34, 30, 29, 29, 26.

Donc, en tout état de cause, l'antériorité des adhyāyas paraît prouvée. Le maṇḍala X va d'ailleurs nous donner l'occasion de justifier une fois de plus le choix que nous avons fait du nombre des vers pour dividende.

Il a 12 anuvākas : 148, 146, 145, 168, 126, 135, 148, 137, 142, 146[1], 144, 169 vers; moyenne, 146. Le cinquième et le sixième sont remarquablement courts. C'est qu'on n'a pas fait la division d'un bout à l'autre du maṇḍala, mais qu'on l'a partagé d'abord en trois sections comprenant, la première les collections de plus de 2 hymnes, la seconde, les collections de 2 hymnes, la troisième les hymnes isolés.

On a formé sur la seconde 2 anuvākas, le cinquième et le sixième, aussi égaux que possible; car l'attribution de l'hymne 69, de 12 vers, au premier, aurait donné une approximation moindre : 138, 123.

[1] Ou 145, en retranchant le vers 10 de l'hymne 121, qui n'a pas de pada-pāṭha. Voir plus haut, p. 216, note 1, et sur l'hymne 190, plus bas, p. 263; sur VII, 59, 12, p. 253, note 1.

Avant cette série, la moyenne monte à 152; mais elle est toujours considérablement dépassée par l'anuvāka 4, bien que son dernier hymne n'ait que 12 vers, et le premier 11, et qu'il commence au milieu d'une collection, celle de Krishṇa Āṅgirasa, 42-44. Dans la série finale, la moyenne ne monte qu'à 148, et elle est dépassée d'un chiffre encore plus considérable par le dernier anuvāka, bien qu'il commence au milieu d'une série numérique, non par un, mais par plusieurs hymnes de 5 vers seulement chacun. Il paraît résulter de là que les anuvākas 4 et 12 renferment des interpolations postérieures à la division en anuvākas. Si ces interpolations comprennent pour le dernier deux douzaines de vers, comme on peut le supposer, la moyenne des 6 derniers tombera à 144, et la brièveté du huitième n'aura plus rien que de parfaitement régulier, devant un hymne de 12 vers, et après un hymne de 16.

Or précisément, les adhyāyas correspondants, VIII, 1 et 8, dépassent la moyenne, le premier d'un chiffre déjà notable, 4 praçnas, le second d'une quantité tout à fait considérable, 8 ou 9 praçnas, pouvant renfermer, dans cette partie de la Saṃhitā, 24 vers et plus.

Pour déterminer les interpolations dans le douzième anuvāka, on n'aura que l'embarras du choix entre les nombreux hymnes qui, outre les deux derniers, violent le principe numérique et le principe métrique de classement.

Le quatrième se termine par la collection des Gaupāyanas, de 4 hymnes, succédant à une série régulière de collections de 3 hymnes. Le retranchement d'un de ces hymnes, par exemple du dernier, 60, de 12 vers et 3 praçnas, réduirait l'adhyāya VIII, 1, à 62 praçnas, chiffre supérieur à la moyenne d'une unité seulement, et l'anuvāka X, 4, à 156 vers, ce qui établirait la plus grande égalité possible entre les 4 premiers anuvākas. En effet, le premier et le second, terminés devant des hymnes de 14 et 15 vers, ne pouvaient être différents de ce qu'ils sont, et l'attribution au troisième du premier hymne du quatrième, 43, de 11 vers, eût donné exactement la même approximation : 156, 145. Du même coup, la collection des Gaupāyanas, réduite à 3 hymnes, se trouverait régulièrement placée à la fin des collections semblables, son premier hymne n'ayant que 6 vers [1]. Voilà bien des raisons d'admettre qu'un hymne de 12 vers de la collection des Gaupāyanas, vraisemblablement le dernier, a été interpolé postérieurement aux deux divisions. Le fait que les 4 hymnes sont cités ensemble dans toutes les formes de la légende des Gaupāyanas qui nous ont été conservées [2] pourrait, il est vrai, sembler une forte objection contre cette hypothèse. Mais précisément, dans toutes ces formes, à l'exception du récit de la Sarvānukra-

[1] L'ordre intérieur aurait été donné par la légende, comme pour 51-53. Voir plus haut, p. 198 et note 2.

[2] Voir Max Müller, dans le *Journal of the Royal Asiatic Society*, nouvelle série, II, p. 441 et suiv.

maṇī, qui, de sa nature, est lié à la forme actuelle de la collection, le quatrième hymne est cité par morceaux au milieu desquels s'intercale l'hymne 24 du maṇḍala V, attribué pareillement aux Gaupāyanas. N'est-ce pas une nouvelle raison de croire que la collection, si elle figurait dès lors dans le maṇḍala X, n'y figurait pas exactement sous sa forme actuelle? C'est ainsi que nous avons vu [1] la légende de Çunaḥçepa, dans l'Aitareya Brāhmaṇa, ajouter à la collection du maṇḍala I, avec des fragments pris dans d'autres maṇḍalas, un sūkta entier, I, 28, actuellement le cinquième de la collection, qui paraît n'y avoir pas figuré alors à cette place, et qui, probablement, n'avait pas encore été inséré dans le Ṛig-Veda.

Le compte des praçnas eût donné pour les 12 anuvākas les chiffres 65, 57 ou 58, 64, 68, 59, 61, 57, 60 ou 61, 61, 58, 51 ou 53, 52 ou 53. La brièveté des deux derniers serait tout à fait inexplicable. Au contraire le compte des vargas donnerait une longuenr démesurée au dernier anuvāka, mais en réduisant l'anuvāka 11 à une brièveté aussi inexplicable que celle des deux derniers dans le compte précédent : 27, 29, 30, 31, 23, 25, 28, 27, 25, *30*, *23*, *40*.

Le compte des pādas et celui des syllabes demandent un examen un peu plus attentif. Le dernier donnerait les chiffres suivants : 6,288, 5,783,

[1] P. 199.

6,552, 7,140, 5,720, 5,952, 5,800, 5,868, 6,036, 5,892, 5688, 5,658. La longueur de l'anuvāka 4 resterait excessive; les 3 précédents seraient beaucoup plus inégaux entre eux; mais surtout la brièveté des deux derniers serait peu explicable, dans une partie de la Saṃhitā composée d'hymnes très courts et qui se prêtaient à une division exacte : la moyenne des quatre précédents est, en effet, de 5,899. La difficulté porte sur une différence relativement faible. Mais il faut nous rappeler que cette épreuve avait été précédée d'une autre, qui aurait suffi à elle seule, sur les deux derniers anuvākas du maṇḍala IX, sans parler des bonds étranges du chiffre des syllabes dans le maṇḍala VIII. Le compte des pādas donnerait une longueur exagérée pour le quatrième et le douzième, comme celui des vers, et de plus pour le septième et le onzième : 585, 571, 574, 667, 503, 540, 615, 549, 556, 557, 603, 620. D'ailleurs l'usage de ce dividende est, comme je l'ai fait remarquer déjà, peu vraisemblable en lui-même, et il faudrait pour l'adopter des indications décisives que nous ne trouvons ni ici ni ailleurs.

Bref, il paraît de plus en plus impossible de trouver, pour expliquer la division en anuvākas, un dividende plus vraisemblable que le nombre des vers.

Dans le maṇḍala I, nous n'aurons pas à nous occuper des anuvākas qui comprennent à eux seuls une collection, mais seulement des collections di-

visées en 2 anuvākas, savoir la deuxième et les 6 dernières, et de la première, divisée en 3 anuvākas.

Madhuchandas : 3 anuvākas : 30, 40 et 40 vers. On n'aurait pu attribuer l'hymne 4 au premier, sans l'élever lui-même à 40 vers. D'ailleurs ce premier anuvāka semble coïncider avec une série, peut-être avec une collection primitivement distincte [1]. On aurait peine à comprendre autrement que la collection de Madhuchandas, qui est loin d'être une des plus longues, eût eu le plus grand nombre d'anuvākas.

Medhātithi : 2 anuvākas : 66 et 77. L'attribution de l'hymne 18 au premier eût donné une approximation plus exacte : 75, 68. Cet hymne ne faisant d'ailleurs pas partie d'une série, on peut croire que le second des deux anuvākas, cinquième du maṇḍala, contient une interpolation postérieure à la division. Précisément l'adhyāya correspondant, I, 2, est trop fort, et les principes du classement primitif révèlent une interpolation, 23, 19-24, comprise à la fois dans l'un et dans l'autre, et placée juste à la fin de l'anuvāka : elle est probablement postérieure à l'une et à l'autre division.

Gotama : 98 et 106. Fin de série. D'ailleurs l'attribution de l'hymne 85 au premier eût donné une approximation moindre : 110, 94.

Kutsa : 125 et 107. Milieu de série. Mais l'attribution de 105 au second eût donné une approximation moindre : 106, 126.

Kakshīvat : 83 et 70. Fin de série. Autrement l'attribution

[1] Voir *La Saṃhitā primitive*, p. 257. Les agglutinations de tṛicas qui composent les sūktas 2 et 3 ont un caractère liturgique. Elles forment, en effet, le *praügaçastra*. Voir *Ait. Br.*, III, 1. Même observation pour la succession des sūktas 4-9, réunis également dans le kāṇḍa XX de l'Atharva-Veda, où ils sont d'ailleurs coupés autrement, 68-71 : voir *Vaitāna Sūtra*, 33, 15 et *Āçvalāyana-Çrauta-Sūtra*, VII, 5, 15.

de 120 au second eût donné une approximation plus exacte : 71 et 82.

Parucchepa : 60, 40. Le dernier hymne du 1er, 133, n'a que 7 vers. Mais c'est le seul hymne suspect, et le retranchement serait insuffisant, 53 dépassant toujours la moyenne nouvelle 46 de 7 vers, alors que 132 n'en a que 6. En revanche la fin de l'anuvāka coïncide avec celle de la série à Indra. Donc rien à conclure.

Dīrghatamas : 119 et 123. Fin de série. D'ailleurs l'attribution de l'hymne 157 au premier aurait donné une approximation moindre : 125 et 117.

Agastya : 124 et 115. L'attribution de l'hymne 179 au second aurait donné une approximation plus exacte : 118, 121. Or cet hymne est interpolé. L'a-t-il été postérieurement à la division? L'adhyāya correspondant, II, 4, peut très bien supporter la perte de ses 2 ou 3 praçnas, puisqu'il en a 63 ou 64. Quand même on aurait tenu compte surtout de la composition des séries, l'hymne I, 179, en suspens entre la fin de la série à Indra et le commencement de la série aux Açvins, n'appartenait pas plus à l'une qu'à l'autre. Il est donc probable que l'interpolation est postérieure à l'une et à l'autre division. Elle se rencontre encore à la fin d'un anuvāka.

Passons maintenant aux maṇḍalas II-VII.

Maṇḍala II. 4 anuvākas, dont le second et le troisième finissent avec des séries. Division d'ailleurs parfaitement égale : 110, 105, 105 et 109 vers.

Maṇḍala III. 5 anuvākas : 140, 118, 128, 123 et 108 vers. La fin du second coïncide avec celle de la série à Agni, et le premier finit avec la série d'hymnes de 9 vers devant la série d'hymnes de 7 vers. Donc rien à conclure, par exemple, en faveur d'une interpolation postérieure à la division en anu-

vākas de l'hymne 12, à Indra et Agni[1], dont le retranchement serait d'ailleurs insuffisant pour rétablir l'approximation la plus exacte. Je trouve même aujourd'hui possible à la rigueur que cet hymne ait fait partie du classement primitif, le maṇḍala ne renfermant aucun autre hymne à Indra et Agni. Même observation au sujet de l'idée, que j'avais pareillement émise[2], d'une interpolation de l'hymne 38 *à la fin du troisième anuvāka*. Après la série à Agni, les 3 anuvākas restant sont aussi égaux que possible. Leur moyenne, en effet, étant 120, on n'aurait pu attribuer au dernier le dernier hymne du précédent, 53, qui a 24 vers, qu'en l'élevant au chiffre 132, avec un écart de cette moyenne précisément égal à son écart actuel au-dessous.

Maṇḍala IV. 5 anuvākas : 132, 120, 126, 111, 100; moyenne, 118. Les deux derniers sont tous les deux inférieurs à la moyenne, le dernier d'un chiffre supérieur à celui des deux derniers hymnes du précédent, qui n'ont ensemble que 14 vers. Mais, en compensation de cette division inexacte, le quatrième finit avec une série de 3 hymnes aux Açvins, devant une autre série de 3 hymnes à Indra et Vāyu, et le troisième finit avec la longue série à Indra devant une longue série aux Ṛibhus. La question d'égalité rigoureuse ne se pose donc que pour les trois premiers, le premier finissant au milieu de la série à Agni et le second au milieu de la série à Indra. La moyenne des 3 est 126, juste le chiffre du troisième. L'attribution de l'hymne 10, de 8 vers, au second, eût donné une approximation plus exacte, 124 et 128. Mais l'anuvāka 1er, tel qu'il est, finit avec la série des hymnes de 8 vers, devant ceux de 6 vers. Rien ne prouve donc décidément que l'hymne 10 ait été interpolé après la division en anuvākas[3].

Maṇḍala V. 6 anuvākas : 123, 130, 127, 123, 110 et

[1] Voir *La Saṃhitā primitive*, p. 206, note 1.
[2] *Ibid.*
[3] Voir *La Saṃhitā primitive*, p. 206 et note 1.

114 vers; moyenne, 121. La fin du cinquième anuvāka coïncide avec celle de la longue série à Mitra et Varuṇa, ce qui justifie au moins la brièveté du sixième. La moyenne des cinq premiers est 123. Le second dépasse cette moyenne de 7 vers, tandis qu'il n'eût été au-dessous que de 5, si son dernier hymne, 32, de 12 vers, placé au milieu d'une série, eût été attribué à l'anuvāka suivant. Il faudra donc peut-être en retrancher l'une des deux interpolations révélées par les principes de classement, c'est-à-dire l'un des hymnes 27, 28, de 6 vers et 2 praçnas chacun. L'adhyāya correspondant, IV, 1, peut perdre juste 2 praçnas. La moyenne des 5 premiers anuvākas retomberait à 121, et les deux premiers en seraient aussi voisins que possible. Reste à rendre compte de la proportion des anuvākas 3-5. L'anuvāka 3 ne pouvait être diminué sans tomber, par l'attribution de l'hymne 44 au quatrième, à 112 vers, c'est-à-dire presque aussi bas que le chiffre réel du cinquième. On a préféré peut-être laisser le cinquième aussi égal que possible au sixième, et les quatre premiers aussi voisins que possible les uns des autres. Le maṇḍala VII donnera lieu à une observation semblable. Il semble donc prudent de s'abstenir ici de tout retranchement. En tout cas celui de l'hymne 44, qui a été suspecté [1] pour des raisons intrinsèques, ne nous avancerait en rien. L'anuvāka 3 tomberait à 112, la moyenne des 5 à 118, et il deviendrait plus difficile encore d'en justifier la proportion. Rien n'infirme donc le témoignage de l'adhyāya correspondant, IV, 2, qui, n'ayant que 61 praçnas, juste la moyenne, ne peut en perdre 7.

Maṇḍala VI. 6 anuvākas : 125, 137, 117, 139, 129 et 118 vers; moyenne, 127. Le cinquième est aussi près que possible de la moyenne, ainsi que le premier; et le dernier n'aurait pu être allongé aux dépens du précédent qu'en s'élevant à 132. Il n'y a donc de difficulté que pour les anuvākas 2, 3, et 4; mais ici la difficulté est vraiment grande, le deuxième

[1] *La Saṃhitā primitive*, p. 206, note 1.

et le troisième finissant à l'intérieur de la série à Indra. Toutefois la brièveté du troisième serait suffisamment expliquée si le deuxième était, comme le premier, très près de la moyenne, en d'autres termes, si le troisième ne pouvait commencer que par l'hymne 24; en effet, il n'aurait pu alors contenir un hymne de plus, l'hymne 44, de 24 vers, qu'en s'élevant au chiffre de 141. Mais les anuvākas 2 et 4 sont visiblement trop longs. On n'aura d'ailleurs que l'embarras du choix pour déterminer, parmi les fragments de sūktas interpolés, 44, 7-24; 45, 31-33, sans parler du sukta 47 tout entier, ceux dont l'interpolation doit être postérieure à la division. L'adhyāya correspondant, IV, 7, n'opposera pas de résistance : il a 68 ou 69 praçnas. Reste le deuxième anuvāka qui a 137 vers, quoique terminé, ***au milieu de la série à Indra,*** par un hymne de 10 vers, ***qui n'est même pas le dernier de sa série numérique.*** Pourquoi donc cet hymne n'a-t-il pas été attribué à l'anuvāka suivant, l'élevant à 127 vers, tandis que le second aurait été abaissé au même chiffre, c'est-à-dire juste à la moyenne? Les principes du classement primitif ne révèlent, il est vrai, dans l'anuvāka 2 d'autre interpolation que celle du dernier tṛica du sūkta 16, dont le retranchement semblerait insuffisant. Peut-être faudra-t-il y joindre les 2 tṛicas précédents. L'adhyāya correspondant, IV, 5, a 66 praçnas, et le retranchement de 3 praçnas le laisserait encore de deux unités au-dessus de la moyenne.

Maṇḍala VII. 6 anuvākas : 145, 161, 146, 144[1], 119 et 126 vers; moyenne, 140. Le premier finit avec la série à Agni, le troisième avec la série aux Viçve devās, le cinquième avec la série à Varuṇa. Le dernier hymne du deuxième est l'hymne sur les Vasishṭhas, 33, de 14 vers, interpolé entre la fin de la série à Indra et le commencement de la série aux Viçve devās. En l'attribuant au troisième, on aurait eu une approximation plus exacte d'une unité : 147, 160.

[1] Ou 143, après retranchement de 59, 12 qui n'a pas de padapāṭha. Cf. ci-dessus, p. 216, note 1.

Il est donc au moins permis de croire que l'interpolation est, comme je l'avais supposé déjà [1], postérieure à la division en anuvākas. Le cas est tout à fait analogue à celui de l'hymne I, 179 (collection d'Agastya). Les 7 praçnas de l'hymne VII, 33 peuvent d'ailleurs être retranchés de l'adhyāya V, 3, le réduisant à 59 praçnas, comme l'anuvāka à 147 vers. Le quatrième anuvāka seul finit au milieu d'une série, la série aux Açvins. C'est qu'on n'aurait pu le terminer avant, qu'en le réduisant à 110 vers, ou après, qu'en l'élevant à 166, ce qui, de plus, aurait réduit encore l'étendue des deux derniers. A la vérité, l'espace alloué aux anuvākas 4 et 5 aurait pu être divisé plus également; mais le partage adopté rapproche autant que possible le quatrième des précédents (y compris le second, si on retranche l'hymne 33), en même temps qu'il laisse le cinquième très voisin du sixième et dernier. On se rappelle que le maṇḍala V avait donné lieu déjà à une observation analogue.

En somme, l'examen du maṇḍala I et des maṇḍalas II-VII n'a fait que confirmer l'idée que le principe de la division en anuvākas est l'égalité de ces chapitres; que toutefois l'égalité est sacrifiée à l'avantage de les faire coïncider avec les séries primitives, quand cet avantage peut être atteint sans produire une inégalité trop choquante; enfin que le dividende, là où le partage est aussi égal que possible, c'est-à-dire dans tous les cas autres que le précédent, est le nombre des vers. Six fois seulement, dans l'ensemble de ces 7 maṇḍalas, comprenant 56 anuvākas, nous avons relevé des chiffres qui nous ont paru inexplicables autrement que par l'hypothèse

[1] Voir *La Saṃhitā primitive*, p. 206, note 1.

d'interpolations postérieures à la division, à savoir ceux des anuvākas I, 5 et 23; V, 2; VI, 2 et 4; VII, 2. Nous avions déjà trouvé des indications semblables dans deux anuvākas du maṇḍala X, le quatrième et le douzième, et dans un anuvāka du maṇḍala VIII, le quatrième, sans compter l'interpolation des hymnes Vālakhilya entre le sixième et le septième. C'est un total de neuf anuvākas, dont cinq ou six: I, 5, 23; VII, 2; VIII, 4; X, 4 et probablement 12, paraissent avoir reçu leurs interpolations, en tout ou en partie, juste à la fin du chapitre [1]. Toutes ces indications ont concordé avec celles qui nous sont fournies par le compte des adhyāyas, et révèlent par conséquent des interpolations postérieures à l'une et à l'autre division. Elles n'infirment donc en rien, et confirment plutôt d'une

[1] Je n'ai relevé que les anuvākas qui *doivent* avoir reçu des interpolations postérieures à la division. Bien d'autres encore *peuvent* en avoir reçu. On vérifiera aisément que le retranchement de presque toutes les *fins* d'anuvākas signalées dans mon premier mémoire, p. 206 et note 1 serait *possible*, tant d'après le compte des anuvākas que d'après celui des adhyāyas. L'hymne V, 44 fait exception (voir ci-dessus, p. 252), et sur ce dernier point, je ferai un aveu : il ne me déplaît pas que la critique qui se fonde sur des raisons purement intrinsèques soit prise en défaut. Ajoutons que, d'après des calculs qu'il est inutile de donner ici en détail, tous les retranchements nécessaires ou possibles sur les adhyāyas pourraient être opérés également sur les anuvākas, excepté bien entendu sur l'anuvāka 5 du maṇḍala VIII. Il ne suit pas de là que l'énorme interpolation de l'adhyāya VI, 3 soit la seule à placer entre la division en adhyāyas et la division en anuvākas. La division en anuvākas nous a paru soumise à des conditions d'égalité trop peu rigoureuses dans un grand nombre de cas pour autoriser ou même recommander une telle conclusion.

façon générale les conclusions que nous avons tirées des anuvākas 5 et 6 du maṇḍala VIII, comparés à l'adhyāya 3 de l'ashṭaka VI, sur l'antériorité de la division en adhyāyas.

§ 4. Les interpolations postérieures à la division en adhyāyas.

Nous passerons successivement en revue les huit ashṭakas.

Ashṭaka I.

Le total actuel des praçnas est 500 ou 507. Si l'on considère les adhyāyas isolément, deux seulement, le deuxième et le septième, dépassent la moyenne d'une quantité inacceptable.

Le deuxième renferme d'ailleurs diverses interpolations déjà révélées par les principes de classement : I, 23, 19-24, 2 praçnas, 28 entier, 2 praçnas, 26, 10; 27, 13; 30, 16, vers isolés, qui n'augmentent pas le nombre des praçnas; total : 4 praçnas. Le retranchement de ces 4 praçnas lui en laisserait encore 61. Cependant, il suffirait à la rigueur de lui en retrancher 1 pour l'abaisser à un chiffre acceptable, 64. En tout cas, le retranchement devra comprendre au moins l'un des 2 praçnas qui terminent l'hymme I, 23, seule interpolation commune à notre adhyāya et à l'anuvāka I, 5, qui est pareillement trop fort, — probablement tous les deux. D'autre part, on a vu plus haut[1] que l'hymne I, 28, ne faisait vraisembla-

[1] P. 199.

blement pas partie de la collection de Çunahçepa à l'époque où a été rédigée la légende de l'Aitareya-Brāhmaṇa. Il y a donc bien des chances pour que l'interpolation postérieure à la division en adhyāyas comprenne aussi cet hymne, en tout 4 praçnas.

Dans le septième adhyāya, le seul hymne qui viole les principes de classement est I, 104, dont les 4 praçnas, retranchés de l'adhyāya, lui en laisseront encore 63, chiffre d'ailleurs très acceptable.

Le retranchement total de 8 praçnas, si l'on prend pour le cinquième et le sixième les chiffres les plus bas, 57 et 64, laisserait encore à l'ashṭaka 492 praçnas, chiffre un peu élevé, son dernier hymne n'ayant que 7 praçnas, mais pourtant bien voisin de la moyenne présumée 488.

Ashṭaka II.

Total actuel : 504 ou 505. Tous les adhyāyas sont très voisins de la moyenne, à l'exception du sixième qui la dépasse d'un chiffre considérable et inadmissible. Les principes numériques de classement n'y révèleraient aucune interpolation. Mais les hymnes II, 9 et 10, de 3 praçnas chacun, violent le principe d'ordre métrique que j'ai cherché à établir dans mon premier mémoire. Ce principe reçoit ici une importante confirmation. Le retranchement des 6 praçnas réduit l'adhyāya à 64, chiffre acceptable. Mais l'ashṭaka aurait encore 498 praçnas au moins, chiffre trop élevé, puisqu'il commence par un hymne de 7 praçnas seulement et finit par un

hymne de 5. Nous avons d'ailleurs à réduire encore l'adhyāya II, 4, de 63 ou 64 praçnas, à 61, par le retranchement de l'hyme I, 179, dont l'interpolation tardive nous a paru indiquée par le compte des anuvākas.

Ashṭaka III.

Total actuel : 495. Aucun adhyāya ne dépasse la moyenne d'une quantité inacceptable : mais le total semble toujours trop fort; on n'aura d'ailleurs que l'embarras du choix entre les interpolations que les principes de classement révèlent dans six de ses adhyāyas, sur huit.

Ashṭaka IV.

Ici encore, aucun adhyāya, considéré isolément, ne dépasse la moyenne d'un chiffre inadmissible. C'est le total de l'ashṭaka qui est beaucoup trop élevé : 505 ou 508.

Le compte des anuvākas a paru nous révéler, dans le deuxième du maṇḍala V, dans le deuxième et dans le quatrième du maṇḍala VI, des interpolations dont l'une, celle de VI, 2, ne peut guère être cherchée qu'à la fin du sūkta 16, compris dans l'adhyāya 5 de l'ashṭaka IV. En fait, cet adhyāya, avec ses 66 praçnas, dépasse la moyenne d'une quantité au moins inusitée. Si l'on en retranche, comme nous l'avons proposé déjà[1], 3 praçnas, il tombe à 63, chiffre plus vraisemblable. Nous avons

[1] P. 253.

vu aussi que l'anuvāka V, 2, suggère le retranchement, soit de l'hymne 27, soit de l'hymne 28, en tout cas de 2 praçnas appartenant actuellement à l'adhyāya IV, 1, qui tombera ainsi à 59 praçnas. Enfin le retranchement que doit subir l'anuvāka VI, 4, portera sur l'adhyāya 7, qui, avec ses 68 ou 69 praçnas, dépasse la moyenne d'un chiffre considérable. A la vérité, les principes numériques de classement n'y révèlent d'autre interpolation que celle du dernier sūkta, 47, trop long pour qu'on puisse le retrancher, au moins en entier, car il forme 14 ou 15 praçnas. Mais le principe métrique trahit dans le sūkta 44 une addition de 18 vers, ou 9 praçnas, qui peuvent tous disparaître, en abaissant l'adhyāya à 59 ou 60 et l'ashṭaka à 491 ou 494.

Le plus bas de ces chiffres est encore assez élevé pour qu'un autre retranchement soit possible et même souhaitable. Or l'adhyāya 4 renferme un hymne très suspect, non seulement d'interpolation, mais d'interpolation tardive. C'est le dernier du maṇḍala V, connu sous un nom emprunté à la formule que reproduit chacun de ses vers, *evayāmarut*. Il figure, en effet, avec les Vālakhilya, parmi les hymnes « auxiliaires », *sahacara*, dont parle l'Aitareya-Brâhmaṇa, VI, 30[1]. Le retranchement de ses 4 praçnas en laisserait encore 59, chiffre suffisant à notre adhyāya 4.

[1] Voir pourtant ci-dessous, p. 262, note 2.

Ashṭaka V.

Cet ashṭaka a actuellement 502 ou 504 praçnas. Deux de ses adhyāyas, le deuxième et le quatrième, dépassent la moyenne d'un chiffre supérieur à la moitié tant de leur premier que de leur dernier hymne. L'adhyāya 2 ne renferme qu'un seul hymne suspect, VII, 17, d'un praçna. Le retranchement de cet hymne ne suffit pas pour le ramener à un chiffre acceptable. Il devra perdre un praçna ou deux de plus. On en trouvera aisément 2 à retrancher dans la dānastuti qui termine l'hymne VII, 18 (vers 22-25) : reste 62.

On n'aura que l'embarras du choix entre les interpolations révélées par les principes de classement à l'intérieur de l'adhyāya 4, qu'on pourra ramener aussi près qu'on voudra de la moyenne.

Enfin nous avons vu que l'hymne VII, 33, de 14 vers et 7 praçnas, devait être retranché de l'anuvāka VII, 2, et par conséquent aussi de l'adhyāya V, 3, qui sera réduit à 59 praçnas.

En retranchant de l'adhyāya 4 un chiffre de 4 praçnas par exemple, on réduirait l'ashṭaka à 490.

Ashṭaka VI.

C'est celui qui a reçu incomparablement les plus fortes interpolations, puisqu'il renferme actuellement 541 ou 549 praçnas, et encore 517 ou 525 après retranchement des Vālakhilya. Malheureusement, c'est aussi celui où les interpolations pa-

raissent le plus difficiles à déterminer, quant à présent du moins, parce qu'il correspond pour la plus grande partie au maṇḍala VIII, celui de toute la Saṃhitā dont le classement est resté jusqu'ici le plus obscur. Nous le réserverons donc pour une étude spéciale que nous tenterons dans le mémoire suivant sur le maṇḍala VIII[1].

Ashṭaka VII.

Aucun adhyāya suspect en lui-même; mais le total de l'ashṭaka, si l'on prend pour l'adhyāya 6 le chiffre le plus faible, 62, et pour l'adhyāya 5 le seul chiffre acceptable, 60, est 493, chiffre un peu élevé. L'adhyāya 8, qui a 64 praçnas, subirait très bien par exemple le retranchement des 3 praçnas de l'hymne X, 33, et même des 2 praçnas de l'hymne X, 38.

Ashṭaka VIII.

Total actuel : 511 ou 516. C'est le plus long, et par conséquent le plus chargé d'interpolations tardives, après l'ashṭaka VI. Trois de ses adhyāyas, le quatrième, le septième et le huitième, dépassent la moyenne d'une quantité inacceptable. Un autre, le premier, la dépasse encore d'une quantité notable, et il correspond à l'anuvāka 4 du maṇḍala X, qui nous a paru trahir une interpolation, nécessairement postérieure aussi à la division en adhyāyas.

[1] Ci-dessous, p. 266 et suivantes. Voir particulièrement p. 276.

Cette dernière, comme on l'a vu[1], porte vraisemblablement sur l'hymne X, 60, le dernier de la collection des Gaupāyanas. Le retranchement de ses 3 praçnas réduirait l'adhyāya à 62[2].

L'adhyāya 4, de 67 ou 68 praçnas, est formé en entier, comme les suivants, sur la grande série d'hymnes isolés qui termine le maṇḍala X, et sur une partie de cette série où les principes de classement ne sont violés qu'une fois : soit par l'hymne 86, de 23 vers, 7 praçnas, soit par l'hymne 87, de 25 vers, 11 praçnas. Le plus suspect des deux paraît être le premier, connu sous le nom d'hymne de *Vṛishākapi*, et compris, avec les Vālakhilya, et l'hymne *evayāmarut*, dont il a été question plus haut[3], parmi les hymnes « auxiliaires », dans le khaṇḍa 30 de la pañcikā VI de l'Aitareya-Brāhmaṇa. C'est aussi le retranchement de cet hymne qui ramènerait l'adhyāya le plus près de la moyenne, à 60 ou 61.

Dans l'adhyāya 7, qui a 65 ou 68 praçnas, les principes de classement révèlent cinq interpolations : X, 120, 121, 124, 128, 142; total, 18 praçnas. Il

[1] P. 246.

[2] On ne peut songer à retrancher le dernier hymne de l'adhyāya, 61, connu sous le nom de son auteur prétendu, *Nābhānedhishṭha*, bien qu'il soit compris, avec les Vālakhilya, *evayāmarut* et *Vṛishākapi*, parmi les hymnes « auxiliaires » dont parle l'Aitareya-Brāhmaṇa, VI, 30. Non seulement, en effet, il paraît inséparable du suivant, 62, avec lequel il commence la série régulière des collections de 2 hymnes; mais il a 13 praçnas, qu'il serait impossible de retrancher de notre adhyāya.

[3] P. 259. Voir néanmoins la note précédente.

ne peut être question de les retrancher toutes. Elles sont donc, en partie antérieures, en partie postérieures à la division en adhyāyas; il serait difficile de distinguer les unes des autres.

Pour l'adhyāya 8 et dernier, de 69 ou 70 praçnas, nous n'avons également que l'embarras du choix. Les hymnes violant l'ordre numérique, 159, 162, 163, 173, 174, 187, 191, en tout 11 praçnas, sembleraient déjà grandement suffisants. Rappelons[1] pourtant que les hymnes 163, 174, 187, 191, devaient n'avoir primitivement, le premier que 5, le second que 4, les deux derniers que 3 vers, et être ainsi régulièrement classés. Les additions qu'ils ont reçues ont augmenté seulement le premier d'un praçna. Les autres hymnes cités n'en ont ensemble que 6, total à retrancher: 7. Mais nous avons encore l'hymne 190, omis par le pada-pāṭha, et surtout la nombreuse série des hymnes qui violent l'ordre métrique[2], y compris 163, 174 et 191 eux-mêmes. On a vu[3] que les interpolations doivent être en partie postérieures même à la division en anuvākas. Il y a bien des chances pour que les deux derniers hymnes, l'avant-dernier omis par le pada-pāṭha, aient été interpolés postérieurement à l'une et à l'autre division. Pour le reste, trop d'hypothèses sont possibles.

[1] Voir *La Saṃhitā primitive*, p. 196.
[2] *Ibid.*, p. 212 et suiv.
[3] P. 245.

Résumé.

L'ashṭaka VI étant provisoirement laissé de côté, pour les raisons indiquées, récapitulons nos retranchements. Ils ont porté sur 15 adhyāyas, I, 2 et 7; II, 4 et 6; IV, 1, 4, 5 et 7; V, 2, 3 et 4; VIII, 1, 4, 7 et 8. On verra d'ailleurs bientôt que 4 des adhyāyas de l'ashṭaka VI doivent subir également des retranchements. Mais il resterait toujours 45 adhyāyas intacts, sur 64. Il faut cependant supposer encore dans quelques autres une addition, postérieure à la division, d'un très petit nombre de praçnas, dont l'interpolation ne peut être trahie par les chiffres des adhyāyas, mais est suggérée par ceux des ashṭakas.

Nous chercherons tout à l'heure à déterminer les interpolations de l'ashṭaka VI, en même temps qu'à reconnaître l'ordre primitif du maṇḍala VIII. Dans les autres ashṭakas, nous avons eu plus d'une fois l'embarras du choix entre différentes interpolations révélées par les principes de classement déjà établis. Mais plus d'une fois aussi, nous avons pu distinguer avec quelque vraisemblance les interpolations postérieures à la division en adhyāyas : I, 23, 19-24; 28; 104; 179; II, 9 et 10; V, 27 ou 28; 87; VI, 16, 40-48; 44, 7-24; VII, 17; 18, 22-25; 33; X, 60 et 86. La vraisemblance ne sera pas moindre, je crois, dans le maṇḍala VIII, non seulement pour les hymnes 28-30, déjà signalés à propos du compte des anuvākas, mais pour les hymnes

32-34, qui paraissent constituer la grosse interpolation de l'adhyāya VI, 3.

Parmi ces hymnes ou fragments d'hymnes, I, 23, 19-24; 179; V, 27 ou 28; VI, 16, 40-48; 44, 7-24; VII, 33; VIII, 28-30; X, 60, paraissent avoir été interpolés après la division en anuvākas.

J'ai calculé que parmi les adhyāyas qui *doivent* ou *peuvent* supporter des retranchements, il y en a 23 dont on *peut* retrancher toutes les interpolations révélées par les principes de classement : I, 2, 5, 6 et 7; II, 1, 4, 6 et 7; III, 5 et 7; IV, 2, 5 et 8; V, 2, 5 et 6; VI, 3 et 4; VII, 2, 4, et 7; VIII, 1 et 4, — et 28 qui contiennent nécessairement des interpolations antérieures, au moins en partie, à la division en adhyāyas : II, 2, 3, 5 et 8; III, 1, 3 et 8; IV, 1, 3, 4 et 7; V, 1, 3, 4, 7 et 8; VI, 1, 2, 5, 6 et 7; VII, 5, 6 et 8; VIII, 5, 6, 7 et 8.

Enfin, 13 ādhyāyas ne renferment aucune interpolation révélée par le classement. 3 d'entre eux, I, 1 et 3; VII, 1, ont 60 praçnas. 2 en ont 61: III, 4, VIII, 3. 4 en ont 62 : IV, 6; VI, 8; VII, 3; VIII, 2. 2 en ont 63 : I, 8; III, 2. 2 en ont 64 : I, 4 et III, 6. Aucun n'est trop fort, les deux derniers cités finissant chacun par un hymne de 8 praçnas. On ne peut guère souhaiter d'argument plus frappant à l'appui de la méthode critique que j'ai tâché d'appliquer.

Deux fois pourtant les interpolations révélées par le classement n'ont pas suffi pour ramener l'anuvāka ou l'adhyāya à un chiffre tout à fait acceptable. Je veux parler de l'adhyāya IV, 5 (anuvāka VI, 2) et

de l'adhyāya V, 2. Il s'en fallait d'un ou deux praçnas, et l'interpolation cachée l'était assez mal, au moins dans le second, où nous avons signalé une dānastuti de 2 praçnas.

III.

LE CLASSEMENT DU MAṆḌALA VIII.

Nous savons maintenant que le maṇḍala VIII est celui qui contient, sans compter les Vālakhilya, le plus d'additions postérieures à la division en adhyāyas. Il est possible qu'il en ait reçu aussi comme les autres avant cette division. Il y a donc lieu de nous demander si le désordre qui paraît y régner n'est pas le résultat des interpolations.

Ce désordre, d'ailleurs, est-il aussi grand que nous l'avons cru et dit une première fois? Le compte des anuvākas a paru révéler un premier sectionnement du maṇḍala en deux parties, comprenant, l'une 6 anuvākas égaux, l'autre 4 anuvākas pareillement égaux entre eux mais sensiblement plus courts que les six premiers. Considérons donc séparément les six premiers anuvākas, comprenant les hymnes 1-48, et les quatre autres, succédant aux Vālakhilya, comprenant les hymnes 49 [1]-92. Commençons même par les derniers.

Si, au lieu de s'en tenir, pour le groupement des

[1] Je continue, selon une vieille habitude, à compter les hymnes d'après la 1re édition de M. Aufrecht, c'est-à-dire abstraction faite des Vālakhilya.

sūktas, aux indications de l'Anukramaṇī, on réunit tous les hymnes qui peuvent former des séries régulières, on fait ressortir un ordre très satisfaisant du sūkta 49 au sūkta 72 inclus, sauf une seule exception, pour l'hymne 55 :

Bharga Prāgātha	49	Agni	20
	50	Indra	18
Pragātha Kāṇva	51	Indra	12
	52	Indra	12
	53	Indra	12
	54	Indra	12
Kali Prāgātha	55	*Indra*	14[1]
Matsya Sāmmada	56	Ādityas	21
Priyamedha Āṅgirasa	57	Indra	19
	58	Indra	18
Puruhanman Āṅgirasa	59	Indra	15
Sudīti Āṅgirasa	60	Agni	15
Haryata Prāgātha	61	Viçve devās (?)	18
Gopavana Ātreya	62	Açvins	18
	63	Agni	15
Virūpa Āṅgirasa	64	Agni	15[2]
Kurusuti Kāṇva	65	Indra	12
	66	Indra	9[3]
	67	Indra	9
Kṛitnu Bhārgava	68	Soma	9

[1] Le vers 15 est une addition après 7 pragāthas. Ici, je fais le retranchement pour montrer qu'il ne rétablirait pas une succession régulière.

[2] Le vers 16 est une addition après 5 tricas.

[3] Les sūktas 66, 67 et 69 ont reçu des additions chacun après 3 tricas; ils sont d'ailleurs tout aussi régulièrement classés avec leurs chiffres actuels de 11, 10 et 10 vers.

Ekadyū Naudhasa.......	69	Indra........	9
Kusīdin Kāṇva.........	70	Indra........	9
	71	Indra........	9
	72	Viçve devās....	9

L'hymne 55, de 5 praçnas (avec ses 15 vers actuels), appartient à l'adhyāya 4 de l'ashṭaka VI, qui, après suppression des Vālakhilya, a encore 64 praçnas. Il peut donc très bien avoir été interpolé après la division en adhyāyas. Il peut même l'avoir été après la division en anuvākas, l'anuvāka 7 ayant 159 vers, et dépassant de 9 ou 10 la moyenne des quatre derniers [1]. Tout le reste est parfaitement régulier.

Nous avons en effet cinq successions, la première de 6, la seconde de 5, les trois autres de 4 sūktas. Celles-ci commencent, la première par un sūkta de 18 vers, la seconde par un sūkta de 12 vers, la troisième par un sūkta de 9 vers. Toutes sont formées de sūktas, non pas rangés, il est vrai, comme dans les maṇḍalas II-VII et dans la plupart des collections du maṇḍala I, par séries divines classées elles-mêmes d'après le nombre de leurs hymnes (ces séries seraient ici singulièrement courtes), — mais se succédant d'un bout à l'autre d'après le nombre de leurs vers en gradation descendante (sans qu'une seule fois d'ailleurs les hymnes adressés à la même divinité se trouvent séparés par d'autres).

Ajoutons que, dans la formation de ces groupes,

[1] Voir plus haut, p. 241.

si nous avons réuni des sūktas que l'Anukramaṇī sépare, nous n'avons séparé du moins aucun de ceux que l'Anukramaṇī réunit. La régularité signalée ne semble donc pas devoir être attribuée à un pur hasard.

J'avais, je suis bien forcé de le rappeler, employé exactement la même formule de langage dans mon premier mémoire[1] pour une succession que j'avais cru reconnaître dans la même partie du maṇḍala, en me fondant sur l'analyse des sūktas en tṛicas et en pragāthas, et que je suis, comme on voit, disposé à négliger aujourd'hui. Mais le cas me semble assez différent.

Non seulement, en effet, l'autre succession ne comprenait que 16 sūktas au lieu de 23. Mais elle ne pouvait passer pour à peu près régulière qu'avec l'hypothèse arbitraire de l'addition d'un tṛica ou d'un pragātha à chacun des sūktas 60 et 61, et elle ne l'était toujours qu'« à peu près », puisque les collections d'un même nombre d'hymnes ne se succédaient pas d'après le nombre des vers de leur premier hymne. Ici au contraire, la régularité est absolue; l'hypothèse de l'interpolation de l'hymne 55 peut être appuyée sur le compte des adhyāyas; enfin elle ne s'arrête pas, comme je vais le montrer, au sūkta 72, et elle se retrouve, comme je le montrerai ensuite, dans la première partie du maṇḍala.

L'adhyāya VI, 5, allant du sūkta 57 au sūkta 70

[1] *La Saṃhitā primitive*, p. 252.

inclus ne nous a révélé aucune interpolation (il n'a que 60 praçnas). Mais aussi la succession était-elle parfaitement régulière dans les mêmes limites.

Examinons maintenant la succession des sūktas au delà de 72, et jusqu'à 88 inclus. Si l'on retranche seulement les 2 hymnes 83 et 84, que je signale par des italiques, en groupant les autres d'après les principes suivis ci-dessus, on obtient ce tableau :

Uçanas Kāvya	73	Agni	9
Krishṇa Āṅgirasa	74	Açvins	9
	75	Açvins	5
	76	Açvins	6
Nodhas Gautama	77	Indra	6
Nṛimedha Āṅgirasa et Purumedha Āṅgirasa	78	Indra	7
	79	Indra	6
Apālā Ātreyī	80	Indra	7
Sukaksha Āṅgirasa	81	Indra	33
	82	Indra	33 [1]
Bindu Āṅgirasa	*83*	*Maruts*	*12*
Tiraçcī Āṅgirasa	*84*	*Indra*	*9*
Dyutāna Māruti	85	Indra	21
Rebha Kāçyapa	86	Indra	15
Nṛimedha Āṅgirasa	87	Indra	12
	88	Indra	8

Donc deux dernières collections de 4 sūktas, commençant, l'une par un sūkta de 9, l'autre par un sûkta de 6 vers, et trois de 2, commençant

[1] Le vers 34 est ajouté après 11 tṛicas.

par des sūktas de 33, 21 et 12 vers. L'ordre intérieur semblerait pourtant violé dans les deux collections de 4 sūktas. Mais les chiffres embarrassants restent si près de ce qu'ils devaient être, et il y a dans cette partie de la Saṃhitā tant d'interpolations certaines (et signalées en note[1]), d'un et deux vers à la fin des sūktas, qu'il est bien tentant de supprimer 2 vers (1 pragātha) à la fin de 76, et 1 vers à la fin, tant de 78 que de 80, après quoi tout sera dans l'ordre.

Des 4 derniers hymnes, 89-92, attribués à autant d'auteurs différents, et ayant 12, 16, 22 et 14 vers, un seul ou les deux derniers auraient pu faire partie de la même succession, comme hymnes isolés après les groupes de plusieurs hymnes et de 2 hymnes.

Mais que seraient décidement ces groupes, composés sans doute pour partie de petites collections de sūktas attribués à un même auteur, mais comprenant en même temps un ou plusieurs sūktas attribués à des auteurs différents? Peut-être des groupes artificiels, en effet, imaginés par les diascévastes pour éviter un trop grand émiettement, à moins qu'il n'y eût entre les personnages dont les sūktas sont ainsi réunis des liens particuliers qui nous échappent. On peut remarquer seulement que le

[1] Plus haut, p. 267 et 270. Je dois déclarer que dans le cas où le retranchement aurait produit une succession moins régulière, je ne l'ai pas fait, considérant alors l'interpolation comme antérieure au classement.

premier groupe, de 6 sūktas, est formé de deux collections attribuées, l'une à un prétendu fils, l'autre à un prétendu père.

La régularité signalée d'abord du sūkta 48 au sūkta 72 était d'autant plus remarquable qu'elle impliquait une seule interpolation, et dans un adhyāya qui, même après retranchement des Vālakhilya, dépassait encore la moyenne d'un chiffre notable. Mais c'est dans la première partie du maṇḍala que se trouvent les plus grosses interpolations révélées par le compte des adhyāyas, d'abord celle des Vālakhilya eux-mêmes, à la suite de l'hymne 48, puis celles qui élèvent également d'un chiffre énorme au-dessus de la moyenne l'adhyāya VI, 3, allant de 32 à 45 inclus, et d'autres encore dans les adhyāyas VI, 1 et 2 (de 12 à 31), celui-ci correspondant à un anuvāka trop fort, celui-là dépassant la moyenne d'un chiffre tout à fait inusité. Nous serons même obligés pour retrouver là un classement analogue à celui de la seconde partie, de supposer quelques autres interpolations, antérieures à la division en adhyāyas.

Mais la régularité paraîtra peut-être alors plus frappante encore parce que les groupes coïncideront presque toujours exactement avec les collections attribuées à un même auteur. C'est ce que montre le tableau suivant où nous distinguons à l'avance par des italiques les sūktas dont nous chercherons ensuite à justifier l'interpolation, et par des astérisques ceux dont l'interpolation paraît être posté-

rieure à la division en adhyāyas. Les additions à la fin des sūktas (*dānastutis*, etc.) étant ici beaucoup plus nombreuses encore que dans la seconde partie, je renvoie pour les justifications aux analyses présentées dans mon premier mémoire[1], en ajoutant pourtant chaque fois, après le chiffre restitué, le chiffre actuel entre parenthèses.

Medhātithi et Medhyātithi	1	Indra	29 (34)
Medhātithi	2	Indra	39 (42)
Medhyātithi	3	Indra	20 (24)
Devātithi	4	Indra	18 (21)
Brahmātithi	5	Açvins	36 (39)
Vatsa	6	Indra	45 (48)
Punarvatsa	7	Maruts	36
Sadhvaṃsa	8	Açvins	21 (23
Çaçakarṇa	*9*	*Açvins*	*21*
Pragātha	*10*	*Açvins*	*6*
Vatsa	11	Agni	9 (10)
Parvata	12	Indra	33
Nārada	13	Indra	33
Goshūktin	14	Indra	15
	15	Indra	12 (13)
Irimbiṭhi	*16*	*Indra*	*12*
	17	*Indra*	*12 (15)*
	**18*	*Ādityas*	*21 (22)*
Sobhari	19	Agni	32 (37)
	20	Maruts	26
	21	Indra	16 (18)
	22	Açvins	16 (18)

[1] P. 243-246.

Viçvamanas	23	Agni	27 (30)
	24	Indra	27 (30)
	25	Ādityas (?)	21 (24)
	26	Açvins, Vāyu	24[1] (25)
Manu	*27*	*Viçve devās*	*22*
	**28*	*Vicve devās*	*5*
	**29*	*Viçve devās*	*10*
	**30*	*Viçve devās*	*4*
	31	*Divers*	*18*
Medhātithi	**32*	*Indra*	*30*
Medhyātithi	**33*	*Indra*	*18 (19)*
Nīpātithi	**34*	*Indra*	*15 (18)*
Çyāvāçva	35	Açvins	24
	36	Indra	6 (7)
	37	Indra	6 (7)
	38	Indra et Agni	6 (10)
Nābhāka	39	Agni	10
	40	Indra et Agni	10 (12)
	41	Varuṇa	10
	42	Varuṇa, Açvins	6
Virūpa	43	Agni	33
	44	Agni	30
Triçoka	45	Indra	42
Vaça	46	Indra	33
Trita	47	Ādityas	18
Pragātha	48	Soma	15

Au prix des retranchements indiqués, et qui seront expliqués tout à l'heure, nous obtenons un

[1] Voir plus bas, p. 280 et note 1.

groupe de 5 sūktas,. six groupes de 4 sūktas commençant par des hymnes de 45, 33, 32, 27, 24 et 10 vers, un groupe de 2 sūktas, et enfin 4 sūktas isolés régulièrement rangés d'après le nombre de leurs vers, 42, 33, 18 et 15.

Tous ces groupes coïncident avec des collections reconnues par l'Anukramaṇī à l'exception des trois premiers. Les deux premiers groupements même ne paraissent guère moins justifiés. Le premier ne comprend que des hymnes de Medhātithi, de Medhyātithi et de deux autres personnages dont les noms se terminent pareillement en *-atithi.* Il est remarquable qu'un groupement analogue se retrouve un peu plus loin. Les hymnes 32-34, auxquels je fais allusion, doivent d'ailleurs être considérés comme interpolés, par la double raison qu'ils rompent l'ordre des groupes et qu'ils n'ont pu faire partie du même classement primitif que le premier groupe : autrement les deux auraient dû n'en faire qu'un. Quant au second groupe il comprend 2 sūktas attribués à Vatsa, 6 et 11, et où ce ṛishi semble se nommer en effet lui-même; mais le nom de Vatsa se retrouve pareillement dans le sūkta 8 (comme dans 9 du reste), et celui de Punarvatsa, donné à l'auteur prétendu du sūkta 7, s'il n'est pas une bévue plus ou moins ancienne sur quelque texte attribuant « de nouveau » un hymne, un second hymne, à Vatsa, paraît trahir en tout cas quelque parenté particulièrement étroite.

L'ordre intérieur demande des analyses plus dé-

licates. Nous y reviendrons après avoir traité des interpolations.

Les retranchements marqués d'un astérisque comprennent, pour 18, 7 praçnas, pour 28-30, 3 ou 4 praçnas, et pour 32-34, 19 praçnas. Ils ramènent les adhyāyas 1, 2, de l'ashṭaka VI aux chiffres parfaitement satisfaisants de 59 et 60 praçnas, et l'adhyāya 3, si l'on part même du chiffre le moins élevé offert à l'option, 78, à 59, chiffre non moins satisfaisant. Le choix des sūktas à retrancher n'est d'ailleurs pas indiqué seulement par la nécessité de rapprocher les trois adhyāyas de la moyenne.

Dans l'adhyāya 2, la collection de Manu rompt seule la succession régulière, en même temps qu'elle ne laisse voir aucun ordre intérieur. De plus, l'interpolation doit être commune à cet adhyāya et à l'anuvāka 4 du maṇḍala VIII, finissant juste avec l'avant-dernier hymne de cette collection, 30. Ainsi, d'après notre hypothèse, les hymnes 28-30 auraient été ajoutés à la fin de l'anuvāka, comme nous avons admis déjà que divers hymnes et fragments l'avaient été à la fin d'autres anuvākas[1]. Il est vrai que le premier et le dernier hymne de la prétendue collection de Manu restent intacts dans l'adhyāya 2. L'interpolation de ses 5 hymnes aurait donc été faite en deux fois, avant la division en adhyāyas, et après celle en anuvākas. Mais c'est une succession informe sur laquelle toutes les hypothèses semblent permises.

[1] Voir ci-dessus, p. 255 et note 1.

Dans l'adhyāya 3, les sūktas 32-34 sont les seuls qui rompent la succession régulière. Nous avons d'ailleurs remarqué déjà[1] que ces sūktas n'ont pu faire partie du même classement que les cinq premiers du maṇḍala. Enfin le retranchement de leurs 19 praçnas ramène, comme on l'a vu, l'adhyāya très près de la moyenne. Décidément, si c'est le hasard qui a produit un si merveilleux accord, c'est un hasard qui a tout fait pour nous tromper.

Dans l'adhyāya 1, de 66 praçnas, la succession régulière est rompue par les 3 sūktas d'Irimbiṭhi, 16-18, comprenant ensemble 16 praçnas, dont une partie seulement a pu être interpolée après la division. On peut hésiter entre les 3 sūktas. Le retranchement du dernier donne, comme on l'a vu, un chiffre très acceptable, 59. En tout cas, il en restera toujours deux, comme dans la collection de Manu, dont l'interpolation devra être supposée antérieure à la division.

C'est aussi avant la division que les sūktas métriquement informes, 9 et 10, auraient été interpolés dans la collection de Vatsa. Ils appartiennent, en effet, à l'adhyāya 8 de l'ashṭaka V, qui n'a que 60 praçnas.

Les chiffres supposés de 59, 60, 59 et 59[2] pour les quatre premiers adhyāyas, avec les chiffres actuels de 60, 62, 62 ou 63, et 62 pour les quatre derniers, donneraient, pour le total de l'ashṭaka VI,

[1] P. 275.
[2] Sur le quatrième, voir plus haut, p. 268.

le chiffre de 483 ou 484, que l'option offerte pour l'adhyāya 3 permettrait de ramener juste à la moyenne présumée, 488.

Revenons maintenant à l'ordre intérieur des collections. J'ai dit qu'il demandait des analyses plus délicates. Ces analyses ont été données déjà dans mon premier mémoire [1], et je les retiens même aujourd'hui, n'abandonnant que l'hypothèse relative au classement *extérieur* d'une partie des collections dans un ordre fondé sur ces analyses. Il faudra admettre, il est vrai, que les collections, — et par collections j'entends ici les séries d'hymnes attribués par l'Anukramaṇī à un même auteur ou à des auteurs évidemment unis par des liens étroits, comme les *-atithi* par exemple — avaient été classées intérieurement, d'après le compte des tṛcas et des pragāthas, avant l'époque où elles ont été rangées dans le maṇḍala VIII d'après le nombre des sūktas formés de ces éléments agglutinés (et de ceux qui y auraient été joints souvent pour grossir les groupes, particulièrement dans la seconde moitié du maṇḍala). Mais il n'y a là rien d'invraisemblable. Qu'il ait existé antérieurement à la formation du maṇḍala VIII des collections toutes semblables à celles dont il se compose, c'est ce qui paraît résulter de l'insertion dans le maṇḍala I de plusieurs collections de gāyatrīs et de pragāthas, attribuées pareillement à des membres de la famille de Kaṇva et à Kaṇva

[1] P. 240 et suivantes.

lui-même. La chose a dû se faire, semble-t-il, avant l'existence du maṇḍala VIII, où elles auraient eu leur place marquée. Or ces collections sont intérieurement classées dans un ordre qui n'est révélé que par l'analyse des sūktas actuels. Dans celle de Kaṇva, 36-43, cette analyse, possible partout, s'impose pour les derniers sūktas, le sūkta 40 n'ayant que 8 vers (4 pragāthas), devant les sūktas suivants qui en ont chacun 9 (3 tṛcas, avec un vers ajouté dans 42). De même on ne pourrait, sans analyse, expliquer dans la collection de Praskaṇva Kāṇva, 44-50, la place de 2 hymnes aux Açvins dont le premier n'a que 15 vers, devant 2 hymnes à l'Aurore dont le premier a 16 vers[1]. Dans la collection de Medhātithi Kāṇva, 12-23, nous avons dû laisser intacts les premiers sūktas; mais l'analyse des deux derniers ne s'en est pas moins imposée avec évidence. Enfin la collection analogue de Çunaḥçepa, 24-30, nous a paru « informe » tant que nous n'en avons pas essayé l'analyse[2].

Dans le maṇḍala VIII lui-même, les analyses que je rappelais tout à l'heure nous ont révélé toujours un ordre parfait. A la vérité, dans la majorité des cas, le compte des sūktas paraît rendre compte du classement intérieur aussi bien que celui des strophes. Mais c'est que plus d'une fois, par exemple dans toute la collection de Sobhari Kāṇva, 19-22, et dans

[1] A moins de recourir, contre les analogies les plus nombreuses, au compte total des vers. Voir p. 208, et ci-dessous, p. 283.

[2] Voir plus haut, p. 196.

toute celle de Vatsa, 6-8 et 11, les sūktas correspondent juste aux séries de strophes, et que ces strophes comprennent toutes, dans chaque collection, le même nombre de vers.

En revanche, il est d'autres collections dont l'ordre intérieur ne peut être justifié que par l'analyse. Telle est sans doute celle de Viçvamanas 23-26, renfermant, après un sūkta à Agni de 27 vers, un sūkta à Indra de 27 vers également, et un sûkta aux Ādityas de 21 vers, un dernier sūkta, aux Açvins, puis à Vāyu, de 24 vers[1]. Il est vrai qu'en retranchant seulement le 25[e] vers du dernier, et en respectant la dānastuti qui termine l'avant dernier, nous obtiendrions une succession régulière sans analyse. Mais nous n'avons aucune ressource de ce genre pour la première, celle des *-atithi*. Elle commence, en effet, par un sūkta à Indra de 29 (ou 34) vers devant un autre sūkta à Indra, de 39 (ou 42). Au contraire, si on fait l'analyse, on a, après le sūkta de 29 vers qui ne paraît pas pouvoir être décomposé (cf. le premier de la collection de Çunaḥçepa[2]), les strophes de 3 vers, 13 tṛicas de gāyatrīs, puis celles de 2 vers, 17 pragāthas, le tout à Indra[3], enfin 12 tṛicas de gāyatrīs, aux Açvins.

[1] Dans ma première analyse, p. 243, j'avais peut-être indûment retranché les 10 derniers vers de ce sūkta. Le retranchement du vers 19 seul, après 5 tṛicas en ushṇihs, et 1 tṛica en gāyatrīs, aux Açvins, s'impose. Les 6 derniers vers forment 2 tṛicas à Vāyu.

[2] Voir plus haut, p. 197.

[3] Les 2 pragāthas à Pūshan, avant la dānastuti du sukta 4, seraient interpolés.

Dans cet ordre intérieur révélé par l'analyse, j'ai cru trouver, tantôt des séries divines rangées d'après le nombre de leurs hymnes ou strophes, comme dans les maṇḍalas II-VII, exemple : la collection de Çyāvāçva, 35-38, tantôt les hymnes ou strophes rangés d'un bout à l'autre d'après le nombre de leurs vers, exemple : la collection de Nābhāka, 39-42. Je doute un peu aujourd'hui que la collection de Gopavana, 62-63, rentre dans la seconde catégorie. L'analyse d'un sūkta ne me semble plus interdite, en effet, par le refrain commun à tous ses vers. Le sūkta 35, par exemple, avec son refrain en deux parties, l'une commune au sūkta entier, l'autre variant de 3 en 3 vers, semble une preuve du contraire. Un refrain peut même être commun à plusieurs sūktas, comme on le voit par ceux de Nābhāka, 39-41. En fait, certains tṛcas se dessinent nettement dans le sūkta 62, par exemple 7-9, et si on l'analyse, on a, pour la collection, 6 tṛcas aux Açvins devant 4 à Agni. Mais la collection de Nābhāka paraît un exemple sûr d'un classement intérieur différent [1], et nous avons reconnu [2] le même principe dans la collec-

[1] 2 hymnes à Varuṇa, de 10 et 3 vers (le second pris sur le sūkta 42), suivis d'un hymne aux Açvins de 3 vers, après 1 hymne à Agni, de 10 vers, et 1 hymne à Indra et Agni, ne comprenant aussi primitivement que 10 vers. Les 3 hymnes à refrain commun, 39-41, paraissent bien résister à toute analyse. Voir la manière dont certains tṛcas sont formés des deux derniers dans le Çrauta-Sūtra d'Āçvalāyana, VII, 2, 16 et 17 : elle ne répond nullement à une division des hymnes en strophes de 3 vers.

[2] *La Saṃhitā primitive*, p. 255.

tion de Medhātithi du maṇḍala I. Ces observations viennent encore à l'appui de l'idée que les petites collections du maṇḍala VIII ont été, au moins en partie, formées isolément, dans une période antérieure à leur réunion dans le maṇḍala.

Contrairement à l'ordre intérieur des collections, le classement général des groupes est réglé, avons-nous dit, sur le compte des sūktas. Ainsi, devant la collection 19-22, de 45 hymnes ou strophes, le groupe 12-15 n'en a que 31. La collection de Vatsa elle-même n'en a que 37. De même, la collection de Virūpa justifiera de 21 hymnes ou strophes après celle de Çyāvāçva qui n'en a que 12 (ou 14 au plus, avec analyse de 36 et 37), et celle de Nābhāka, qui en a moins encore[1].

D'ailleurs, ici aussi[2], nous voyons que le principe est bien le nombre des hymnes, et non le nombre total des vers. Les collections 35-38 et 39-42 précèdent la collection 43-44, parce qu'elles ont 4 sūktas, et celle-ci 2, bien qu'elles aient seulement 42 et 36 vers, tandis que celle-ci en a 63. Le premier des hymnes isolés qui suivent a même encore plus de vers que 39-42. De même, dans la seconde partie, un groupe de 86 vers, mais de 6 sūktas, 49-54, précédait un groupe de 5 sūktas et 88 vers, 56-60; quatre groupes de 4 hymnes, 65-80, dont aucun n'a plus de 39 vers, précédent un groupe de 2 hymnes, 81-82, qui a 66 vers.

[1] Voir ci-dessus, p. 281, note 1.

[2] Voir plus haut, p. 204.

Le nombre total des vers ne règle pas davantage l'ordre des collections d'un même nombre d'hymnes. La collection 19-22 précède la collection 23-26, parce que le premier hymne de l'une a 32 vers, tandis que le premier hymne de l'autre en a 27 seulement, bien que l'une ait 90 vers seulement et l'autre 99[1].

Un mot, en terminant, sur la division du maṇḍala en deux parties. Cette division, qui nous avait été suggérée par le compte des anuvākas, serait donc confirmée par le classement des hymnes. Il semble vraiment que nous ayons là deux maṇḍalas en un. A quoi répond ce dualisme? Je ne puis que poser la question sans même essayer de la résoudre. En tout cas, la répartition des hymnes des Kāṇvas et des Āṅgirasas entre les deux parties semble trop peu exacte pour pouvoir en rendre raison.

NOTE ADDITIONNELLE. (Voir page 228.)

J'ai cherché à faire toutes les suppositions possibles sur le principe de la division en adhyāyas (p. 217 et suivantes). Mais on pourrait me reprocher, le principe des praçnas une fois reconnu d'après les indications du Prātiçākhya, d'avoir rejeté trop vite les données du même ouvrage sur le nombre des praçnas à assigner à chaque adhyāya. Si ce nombre *devait* être 60, et *pouvait* s'élever au-dessus de ce chiffre de toute

[1] Les chiffres actuels, 99 avant 109, mais 37 avant 30, conduiraient à la même conclusion sur le principe qui a réglé l'ordre de ces deux collections.

quantité inférieure au chiffre *total* du dernier hymne, il faudrait considérer comme réguliers *deux* des *dix* adhyāyas qui ne satisfaisaient pas à nos propres exigences, I, 2 et 7. Mais les *huit* autres, II, 6; V, 2 et 4; VI, 3 et 4, et VIII, 4, 7 et 8 resteraient trop forts (Voir le tableau, p. 234 et 235), et *six* nouveaux adhyāyas deviendraient irréguliers : II, 4; 5 et 7; V, 5; VI, 8 et VII, 2 : en tout *quatre* de plus. D'autre part, un adhyāya au moins, III, 7, est au-dessous de 60. Il est vrai que pour l'abaisser à 59, il a fallu déduire la répétition, au vers IV, 42, 2, de la seconde moitié du vers précédent. Mais la non déduction des refrains ferait ressortir un nombre plus grand encore d'adhyāyas trop longs. Disons en outre que, parmi ceux qui viennent d'être signalés, il s'en trouve un absolument exempt de tout soupçon, VI, 8. Bref, on n'échapperait pas à l'hypothèse d'interpolations nombreuses, postérieures à la division, et ces interpolations seraient en partie moins vraisemblables. Si l'on songe en outre que 60 est un chiffre rond, et que l'approximation indiquée est des plus grossières, on comprendra que je n'aie pas cru devoir, sur ce point, accepter le système du Prātiçākhya. Il fait l'effet d'un compromis, d'une sorte de cote mal taillée, entre l'étendue primitive des adhyāyas et celle qu'ils avaient dès lors, c'est-à-dire précisément leur étendue actuelle. Ma tentative de déterminer cette étendue primitive reste hardie; mais je n'entrevois pas de solution plus satisfaisante dans l'ensemble que celle à laquelle je me suis arrêté.

Faut-il ajouter ici, comme je l'avais fait dans mon premier mémoire (p. 200), que je ne prétends nullement clore la discussion des détails. Toute mon ambition a été d'introduire un nouvel ordre de considérations qui pourra entrer désormais en ligne de compte dans la critique du texte du *Ṛig-Veda*.

INDEX

DES HYMNES ET FRAGMENTS SUSPECTS[1].

[1] Les renvois aux pages des trois derniers mémoires, contenus dans ce numéro, ne sont accompagnés d'aucune autre indication. Le chiffre romain I désigne les renvois au premier mémoire (numéro de septembre-octobre 1886), qui font suite aux autres. Les hymnes ou fragments entre parenthèses sont ceux pour lesquels j'ai abandonné dans les derniers mémoires des hypothèses d'interpolations présentées dans le premier, ou dont l'interpolation ne serait révélée par aucun des principes que j'ai essayé d'établir. Les astérisques désignent des hymnes du mandala X qui violent le principe numérique de classement, mais que je n'ai pas eu l'occasion de citer.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 14 JANVIER 1887.

La séance est ouverte à 4 heures et demie par M. Renan, président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu, la rédaction en est adoptée.

Sont reçus membres de la Société :

MM. le marquis DE ROCHEMONTEIX, présenté par MM. Renan et Maspero;

CILLIÈRE, attaché au Ministère des affaires étrangères, présenté par MM. Barbier de Meynard et Schefer;

COHEN SOLAL, professeur d'arabe au collège d'Oran, présenté par MM. Basset et Houdas;

Michel LE BOUL, breveté de l'École des lettres, à Alger, présenté par MM. Barbier de Meynard et Basset;

ZOEROS PACHA, général de brigade, professeur de clinique à la Faculté de médecine de Constantinople, présenté par MM. Barbier de Meynard et Clermont-Ganneau;

JOHN AVERY, à Brunswick, Maine, États-Unis, présenté par MM. Barth et Bergaigne;

SABBATHIER, agrégé de l'Université, à Paris, présenté par MM. Bergaigne et Sylvain Lévi.

La Société a reçu une lettre de M. le Ministre de l'instruction publique, annonçant l'ordonnancement d'une somme de cinq cents francs représentant le quatrième trimestre de la souscription du Ministère pour l'année 1886.

M. Halévy fait une communication sur l'histoire du mot sémitique *raṭan*.

M. Berger communique les résultats de sa revision de l'inscription néo-punique d'Altiburos.

M. Pognon communique une inscription punique trouvée à Tripoli. (Voir ci-après, p. 291).

La séance est levée à 6 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'India office. *Bibliotheca indica*, new series, n°s 575-585. Calcutta, 1886; in-8°.

— *The Indian antiquary*, november et december 1886; in-4°.

Par la Société. *Proceedings of the Royal geographical Society*, december 1886, january 1887; in-8°.

— *Journal of the Royal asiatic Society*, China branch. vol. XIX, part II. Shanghai, 1886; in-8°.

— *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, vol. XIV, part II. Yokohama, 1886; in-8°.

— *Bulletin de la Société de géographie de Paris*, 3e trimestre 1886; in-8°.

— *Comptes rendus*, n°s 16-19, 1886.

Par le Gouvernement néerlandais. *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde van Nederlandsch Indie*, 5 volgr. II, I. 'SGravenhage, 1887.

— *Catalogus der numismatische Verzameling van het Bataviaasch Genootschappen van Kunsten en Wetenschappen*, door Mr. J. A. van der Chijs. Batavia, 1886; in-8°.

Par l'Académie de Saint-Pétersbourg. *Mémoires*, t. XXXIV, n°s 2 et 3, 1886; grand in-4°.

— *Bulletin*, t. XXXI, 1886; grand in-4°.

Par le Ministère de l'instruction publique. *Annales du Musée Guimet.* Tome XI : *Les fêtes annuellement célébrées à Emoui (Amay). Étude concernant la religion populaire des Chinois,* par J. J. M. de Groot, traduite du hollandais, avec le concours de l'auteur, par C. G. Chavannes, illustrations par Felix Régamey, première et seconde parties. Paris, 1886; grand in-4°.

— *Revue des travaux scientifiques,* tome VI, n°s 6 et 7. Paris, 1886; in-8°.

— *Cochinchine française. Excursoins et reconnaissances,* XII, n° 27, mai-juin. Saïgon, 1886; in-8°.

Par les éditeurs. *Journal des Savants,* octobre-novembre 1886; grand in-4°.

— *Polybiblion*, partie littéraire et partie technique, décembre 1886.

— *Mélanges de critique biblique,* par Gustave d'Eichthal. Paris, 1886; in-8°.

— *Notice historique sur MM. Burnouf père et fils,* par M. Naudet. Paris, 1886; in-8°.

Par la Société. *Bulletin de la Société des études indo-chinoises de Saïgon,* années 1885 et 1886. Saïgon, 1886.

— *American Journal of archæology and of the fine arts.* Baltimore, june and september 1886, grand in-8°.

Par les auteurs. *Conférence sur l'origine du langage,* par Félix Thessalus. Paris, 1886; in-8°.

— *La propriété territoriale et l'impôt foncier sous les premiers califes,* par Max van Berchem. Genève, 1886, in-8°.

— *Histoire de l'empire de Kin, ou empire d'or* (Aisin Guruni suduri bithe), par C. de Harlez. Louvain, 1886; in-8°.

— *Notes sur l'Anam.* II, Le Khân Hòa, par G. Aymonier. Saïgon, 1886; in-8°.

— *Separatabdruck aus dem Centralblatt für Bibliothekswesen,* von D. O. Hartwig. Leipzig, 1886; in-8°.

— *Chinese porcelain before the present dynasty,* by S. W. Bushell, Peking, 1885; in-8°.

Par les auteurs. *Nos transcriptions. Étude sur le système*

d'écriture en caractères européens adopté en Cochinchine française, par Étienne Aymonier. Saïgon, 1886; in-8°.

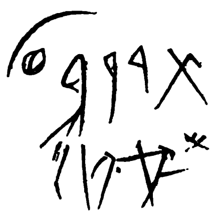
— *Notice sur Magseph Assetat du P. Antonio Fernandes*, traduite du portugais par R. Basset. Alger, 1886; in-8°.

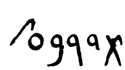
ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL DU 14 JANVIER 1887.

SUR UN PLAT AVEC INSCRIPTION PUNIQUE.

M. Pognon communique à la Société asiatique le texte d'une inscription en deux lignes gravée sur un plat antique qui a été trouvé à Tripoli de Barbarie et qui appartient aujourd'hui au comte Armand Wass, consul d'Autriche-Hongrie en cette ville. M. Pognon en donne la description suivante :

« Ce plat est en terre commune et, à l'exception d'un ornement en forme de rosace très légèrement gravé au centre, il ne présente aucune particularité remarquable; en le retournant, on aperçoit deux lignes d'écriture gravées à la pointe au milieu d'un léger rebord circulaire qui forme le fond du plat et lui sert de base. Voici le fac-similé de l'inscription :



« La première ligne contient le nom propre 

Aderbaal et se lit sans difficulté. L'*aleph* et le *lamed* sont tout à fait néo-puniques; le *daleth* et le *rech* sont plutôt puniques que néo-puniques.

« Par contre, la lecture de la seconde ligne est tout à fait incertaine : à l'exception de la dernière lettre, qui paraît être un ו, les autres caractères ne ressemblent que de loin à des caractères puniques. Le trait vertical qui forme l'avant-dernière lettre peut être un נ et le signe suivant ressemble quelque peu à un ה; en le réunissant au trait vertical, on aurait un caractère qui pourrait, à la rigueur, être un ח, ou un ט mal fait. Quant aux premières lettres, elles ont une forme tout à fait étrange. Aussi, sans oser rien affirmer, je serais assez porté à croire que la seconde ligne n'est pas du punique et que les caractères qui la composent appartiennent à un alphabet africain que je ne saurais déterminer. Si l'on veut, en effet, les considérer comme des caractères puniques ou néo-puniques, ou devra reconnaître qu'ils ont été tracés avec la plus grande négligence, et cette négligence sera d'autant plus singulière que le graveur paraît s'être attaché à tracer très lisiblement la première ligne : il a même recommencé à plusieurs fois la queue de la lettre 𐤋, à laquelle il n'avait pas donné tout d'abord une courbure suffisante.

« L'authenticité de ce plat ne saurait être mise en doute. Il a été trouvé, il y a deux ou trois ans, avec plusieurs autres plats presque semblables, mais sans inscription, en dehors de la ville, à peu de distance de la *Porte Neuve*, par un juif qui vendit le tout, pour quelques *paras*, à un protégé autrichien. Ce dernier, sans se douter le moins du monde de l'intérêt des objets qu'il venait d'acquérir, les déposa par terre dans une pièce qui lui servait de grenier, au milieu d'une foule d'ustensiles cassés ou hors d'usage. Très longtemps après, en visitant la maison qu'il désirait louer, M. Wass aperçut ces plats, les examina et reconnut que l'un d'eux portait une inscription; il les demanda au propriétaire qui les lui céda tous gratis et sans faire la moindre difficulté. Or,

il est évident que si cette inscription était l'œuvre d'un faussaire moderne, ce dernier aurait tâché d'en tirer un meilleur parti. On n'a, du reste, jamais essayé jusqu'à présent de fabriquer des antiquités à Tripoli de Barbarie. A l'exception de quelques monnaies antiques, on ne trouve presque rien dans les environs, et il n'y a certainement pas, dans toute la ville, un seul juif ou un seul indigène qui sache ce que c'est qu'une inscription punique. »

SÉANCE DU 11 FÉVRIER 1887.

La séance est ouverte à 4 heures et demie par M. Renan, président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu, la rédaction en est adoptée.

Sont reçus membres de la Société :

MM. J. Mourier, à Tiflis (Caucase), présenté par MM. Schefer et Carrière;

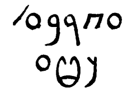
Piat, drogman chancelier du consulat de France à Andrinople, présenté par MM. Schefer et Barbier de Meynard;

Gantin, ingénieur, élève de l'école des langues orientales vivantes, présenté par MM. Houdas et Barbier de Meynard.

M. Halévy propose pour la seconde ligne de l'inscription du vase de Tripoli, la lecture (Adirbàal) מקטר, « parfumeur » ou אקטר « le parfumeur ». Il traite ensuite du mot אשוח de l'inscription de Mêscha, mot dans lequel il voit le nom sémitique du cèdre femelle, symbole d'Astarté. A la ligne 17 de la même inscription, il propose de restituer : ואעש בה את כלאי האש [הח]ין באסרי ישראל « j'y ai construit les prisons des hommes laissés vivants, par les prisonniers d'Israël ».

M. Halévy discute l'identification faite par quelques assyriologues du pays de An-zan, royaume des ancêtres de Cyrus, avec la Perse, et il conclut que ce ne peut être que la Susiane.

M. Ph. Berger, absent au commencement de la séance, présente à la Société un fragment de vase en terre grisâtre qui a été trouvé récemment à Délos. Ce vase porte sur le rebord un cartouche imprimé sur la terre fraîche, avec la légende suivante :



L'écriture est très nette et appartient au type le plus ancien de l'écriture néo-punique.

Le nom d'Asdrubaal est d'une lecture certaine, bien que la première et la dernière lettre aient un peu souffert. La deuxième ligne est aussi écrite avec une netteté parfaite et doit se lire כמע, mais le sens de ces trois lettres nous échappe encore.

M. Berger rapproche cette légende de la légende toute semblable communiquée à la séance précédente par M. Pognon. Il émet l'avis que la deuxième ligne de l'inscription présentée par M. Pognon doit aussi être écrite en caractères néo-puniques.

M. Halévy, revenant sur la communication qu'il a faite avant l'arrivée de M. Berger, se demande si l'on ne pourrait pas retrouver sur l'inscription présentée par M. Berger quelque chose d'analogue au mot מקטר qu'il vient de déchiffrer sur l'inscription de M. Pognon.

M. Berger, tout en reconnaissant ce qu'a de séduisant cette hypothèse, fait observer qu'il faudrait corriger deux lettres sur trois, ce qui est difficile à admettre, surtout si l'on songe qu'il s'agit non d'un graffito, mais d'une estampille imprimée. Qui sait si nous n'aurions pas là la transcription phénicienne d'un mot grec ? De toute façon, la découverte à Délos d'une inscription néo-punique imprimée sur terre cuite est d'un haut intérêt. C'est le premier monument de ce genre que l'on ait trouvé en Grèce.

M. Berger reprend ensuite ses études sur diverses inscriptions néo-puniques. Il traduit la plus petite des inscriptions rapportées de M'Deina par M. de Sainte-Marie. (Ce document sera publié dans le prochain numéro du *Journal asiatique*.

La séance est levée à 6 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'India office. *Bibliotheca indica*, old series nos 252-255. Calcutta 1885-1886 : in-8°.

— New series, nos 586-595. Calcutta, 1886 : in-8°.

— *A catalogue of the sanscrit manuscripts in the Oudh*, for calendar year 1885, by Pandita Devìprasada. Allahabad, 1886 : in-8°.

— *A catalogue of the sanscrit manuscripts in the north-western provinces*, by Pandit Sudhâkara Dvivedì. Part X. Allahabad, 1886 ; in-8°.

— *Mánava-dharma-sástra* (Instituts of Manu) *with the commentaries of Medhâtithi, Sarvajnanârâyana, Kâllûka, Râghavânanda, Nandana, and Râmachandra*, and an Appendix, by the hon. Rao Saheb, Vishvanâth Nârâyan Mandlik. Bombay, 1886 ; 3 vol. in-4°.

Par l'Académie de Saint-Pétersbourg. *Mémoires*, t. XXXIV, nos 5 et 6. Saint-Pétersbourg, 1886 ; in-folio.

— *Bulletin*, tomes XXX et XXXI. Saint-Pétersbourg, 1886 ; in-folio.

Par le Gouvernement néerlandais. *Nederlandsch-chineesch Woerdenboek*, bewerkt door Dr. G. Schlegel ; deel II, aflevering 1. Leiden, 1886 ; in-4°.

Par le Ministère de l'instruction publique. *Revue des travaux scientifiques*, nos 8 et 9, 1886 ; in-8°.

— *Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome. Les archives de l'intendance sacrée à Délos* (315-166 av. J.-C.), par Théophile Homolle. Paris, 1887 ; in-8°.

— *La librairie des papes d'Avignon*, par Maurice Faucon. Paris, 1887 ; in-8°.

Par les éditeurs. *Journal des Savants*, décembre 1886 et janvier 1887. Paris, 1886-1887; in-4°.

— *Journal asiatique*, novembre-décembre 1886 et janvier 1887; in-8°.

— *Revue critique*, n[os] 3-5, 1887; in-8°.

— *Polybiblion*. Parties technique et littéraire, janvier 1887; in-8°.

— *Bolletino delle publicazioni italiane*, ricevute per diritto di stampa, 1886-1887; in-8°.

Par la Société. *Comptes rendus de la Société de géographie*, n[os] 1 et 2, 1887; in-8°.

— *Proceedings of the Royal geographical Society*, february 1887, London; in-8°.

— *Bulletin de la Société des études indo-chinoises de Saïgon*, année 1886, 1[er] semestre; in-8°.

Par les auteurs. *A Grammar of the arabic language*, translated and compiled from the works of the most approved native or naturalized authorities, by Mortimer Sloper Howell. Allahabad, 1886; in-8°.

— *Contes tjames*, par A. Landes. Saïgon, 1886; in-8°.

— *En Orient. Récits et notes d'un voyage en Palestine et en Syrie par l'Égypte et le Sinaï*, par l'abbé Raboïsson. Première partie, comprenant l'Égypte et le Sinaï. Paris, 1886; in-folio.

— *Index des caractères chinois contenus dans le dictionnaire chinois-anglais* de Williams, avec la prononciation mandarine annamite, par M. Phan-due-hoa. Saïgon, 1886; in-4°.

— *Das Recht als Kulturerscheinung*. Einleitung in die vergleichende Rechtswissenschaft, von Dr. Jos. Kohler. Würzburg, 1885; in-8°.

— *Moderne Rechtsfragen bei islamischen Juristen*. Ein Beitrag zu ihrer Lösung, von Dr. Jos. Kohler. Würzburg, 1885; in-8°.

— *Das chinesische Strafrecht*. Ein Beitrag zur Universalgeschichte des Strafrechtes, von Dr. Jos. Kohler. Würzburg, 1886; in-8°.

Par les auteurs. *Zur Lehre von der Blutrache*, von Dr. Jos. Kohler, Würzburg, 1885; in-8°.

— *Das Recht als das Lebenselement der Völker*, von Dr. Jos. Kohler. Würzburg, 1887; in-8°.

— *Fragments sur la langue chanabal*, par M. de Charencey, 1886; in-8°.

— *Catecismo en lengua chuchana y castellana*, por el R. P. Fr. Bartholome Roldan, publié par M. de Charencey, 1886; in-8°.

— *Beiträge zur Theorie der Dienstfähigkeits- und Sterbens-Statistik*, von H. Zimmermann. Berlin, januar 1887; in-8°.

— *Die Waffen der alten Araber aus ihren Dichtern dargestellt*, von Dr. Friedrich Wilhelm Schwarzlose. Leipzig, 1886; in-8°.

— *Mittelpersische Studien*, von C. Salemann. Erstes Stück (extrait des *Mélanges asiatiques* de Saint-Pétersbourg), 1885; in-8°.

— *Twenty three inscriptions from Nepâl*, collected at the expense of the Nawâb of Junagâdh, edited by Pandit Bhagavânlâl Indrâji, together with some considerations of the chronology of Nepâl, translated from gujerâti by Dr. G. Bühler. Bombay, 1885; in-8°.

SÉANCE DU 11 MARS 1887.

La séance est ouverte à 4 heures et demie par M. Renan, président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu; la rédaction en est adoptée.

Le Conseil décide que la séance d'avril aura lieu le mercredi 6, au lieu du 8 qui est le vendredi saint.

M. le président donne lecture d'une lettre du général Zoéros Pacha, professeur à la faculté de médecine de Constantinople, qui remercie la Société pour sa récente nomination comme membre ordinaire.

M. Bergaigne annonce au Conseil la mort d'un des membres de la Société, M. l'abbé Girard, décédé à Liège, le 5 février 1887. M. l'abbé Girard avait publié, en 1880, une traduction des Psaumes faite sur l'hébreu. Depuis cette époque il s'était livré presque exclusivement à l'étude du sanskrit, et particulièrement du sanskrit védique. Il laisse une traduction manuscrite complète du Rig-Veda, qui ne verra peut-être jamais le jour, et qui est cependant un travail des plus sérieux, où il ne s'était pas contenté de mettre à profit les travaux antérieurs, mais avait proposé pour son compte plus d'une interprétation nouvelle tout à fait digne d'être prise en considération.

M. Oppert communique la traduction d'une tablette juridique babylonienne de l'époque de Nabuchodonosor, relative à un esclave nommé Barichel, qui, d'après ce nom, semblerait avoir été de nationalité juive.

M. Groff fait une communication sur la formation des noms propres, et notamment des noms théophores, chez les Égyptiens.

M. Zotenberg annonce la découverte de l'original arabe de quelques contes des *Mille et une nuits* qui n'étaient connus jusqu'à présent que par la traduction de Galland. (Voir ci-après, p. 300.)

M. Clermont-Ganneau propose une nouvelle identification de רשף חץ avec Ἀπόλλων Ἀγυιεύς ·חץ, composé de deux lettres qui n'ont pas de correspondant en grec, ne peut guère être la transcription d'un nom géographique, qu'on a du reste vainement cherché. En lisant חץ = חוץ on y trouverait une traduction de *ἀγυιά ἀγυιεύς*.

M. Berger offre à la Société : *Phœnician and cypriote inscriptions*, by professor W. Wright, P. Le Page Renouf and P. Berger, reprinted from the *Proceedings of the Society of Biblical archæology*, dec. 1886 and february 1887. M. Berger entre, à ce propos, dans divers détails au sujet de la deuxième inscription bilingue de Tamassus et du nom du dieu Resef Elehitès qu'on y lit pour la première fois, et qui fait pendant

à Resef Mikal (Apollo Amyklaios) sur les inscriptions d'Idalion. Le rapprochement établi déjà par Homère (*Iliade*, II, 584) entre Amyclée et Hélos invite à chercher dans Elehitès l'ethnique de la ville d'Hélos, située au fond du golfe de Laconie. M. Berger, examinant ensuite la transcription cypriote de ce mot *Alasiôtai*, se demande si le signe qu'on a lu *si* jusqu'à présent ne doit pas aussi répondre au son *hi*, qui n'a pas encore d'équivalent en cypriote.

La séance est levée à 6 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'India office. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, vol. LV, part. I-II, n° 3, 1886. Calcutta; in-8°.

— *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, august and november 1886. Calcutta; in-8°.

— *Indian antiquary*, january 1887. Bombay, 1887; in-4°.

Par la Société. *Proceedings of the Royal geographical Society*, march 1887. London; in-8°.

— *Sacred books of the East*, vol. XXIX, *The Grihya sutras*, by Oldenberg. Oxford, 1886; in-8°. Vol. XXV, *The Laws of Manu*, by Bühler. Oxford, 1886.

— *Smithsonian Report*, 1884, part II. Washington; in-8°.

Par l'India office. *Le Globe*, n° 1, août 1886, janvier 1887. Genève; in-8°.

— *Compte rendu de la Société de géographie de Paris*, 1887; in-8°.

Par les éditeurs. *Revue archéologique*, janvier-février 1887. Paris; in-8°.

— *Revue critique*, n°s 6-10. Paris, 1887; in-8°.

— *Polybiblion*, partie littéraire, février 1887; in-8°.

— *Histoire d'Arménie*, par Thomas Ardzrouni. Saint-Pétersbourg, 1887; in-8°.

Par l'auteur. *Les inscriptions de Piyadasi*, par E. Senard, tomes I et II. Paris, 1881 et 1886; in-8°.

Par les auteurs. *Critica arabica*, von Dr. Carlo Graf von Landberg. Leiden, 1887; in-8°.

— *L'islamisme et l'hygiène*, communication faite au Congrès international d'hygiène et de démographie de la Haye, dans sa séance du 29 août 1884; in-8°.

Trois brochures offertes par M. Ferté :

— *Destourtchè*, éléments de grammaire persane, expliqués en turc, par Mirza Habib Éfendi. Constantinople, 1885-1886; in-12.

— *Mumareseté farsyè*, exercices en langue persane, expliqués en turc, par Mirza Habib Éfendi. Constantinople, 1885-1886; in-12.

— *Bergué sebz* «le cadeau», choix d'anecdotes en langue persane, par Mirza Habib Éfendi. Constantinople, 1885-1886; in-12.

— *Phœnician and cypriote inscriptions*, lettre de M. Berger. (Extrait des *Proceedings of the Biblical archaeological Society* de Londres), br. in-8°.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL DU 11 MARS 1887.

COMMUNICATION RELATIVE AU TEXTE ARABE DE QUELQUES CONTES DES *MILLE ET UNE NUITS*.

La traduction des *Mille et une nuits*, publiée par Galland au commencement du XVIII° siècle, renferme plusieurs contes devenus célèbres, comme l'histoire de Zaïn al Aṣnâm et le roi des génies, l'histoire d'ʿAlâ al-Dîn ou la Lampe merveilleuse, celle de l'aveugle Bâbâ ʿAbdallah, les contes de Sîdî Noûmân, d'ʿAlî Bâbâ et les quarante voleurs, des Deux sœurs jalouses de leur cadette, et quelques autres, dont le texte original est demeuré inconnu. Ils ne se trouvent ni dans les éditions de Habicht, de Boûlâq et de Calcutta, ni, paraît-il, dans aucun manuscrit d'aucune bibliothèque d'Europe.

C'est à tort qu'on a supposé que tous ces contes étaient compris dans le quatrième volume de l'exemplaire de Galland, dont trois seulement, après sa mort, sont entrés à la Bibliothèque du roi. Ce quatrième volume contenait, selon toute vraisemblance, la majeure partie de l'histoire de Qamar al-Zamân (dont le troisième volume ne renferme que le commencement), l'histoire de Ghânim, celle du Dormeur éveillé et celle de l'Amant malheureux enfermé dans l'hôpital des fous (Bìmâristân) que Galland n'a pas traduite; car il y a des raisons pour croire que la première partie du manuscrit arabe de la Bibliothèque nationale, supplément 1716, écrit par le moine syrien Chavis, en est la copie.

Les récits qui remplissent les derniers volumes du recueil de Galland ont une autre origine.

Le Journal que l'illustre savant rédigea régulièrement, jusqu'à sa mort, et qui nous est parvenu en partie [1], donne à ce sujet des renseignements précis, qui établissent les faits suivants :

1° Les contes publiés par Galland dans la seconde partie du tome IX, et dans les tomes X, XI et XII, lui furent « racontés », au commencement de l'année 1709, par un chrétien maronite d'Alep, nommé Ḥannâ (Yoḥannâ), qui avait accompagné, à Paris, le célèbre voyageur Paul Lucas;

2° Galland consigna dans son Journal des analyses étendues desdits contes;

3° Le maronite Ḥannâ remit à Galland, de quelques-uns de ces contes, notamment de l'histoire de la Lampe merveilleuse, un texte arabe, qu'il déclara avoir écrit en s'inspirant de ses souvenirs;

4° Galland, en 1710 et 1711, traduisit, d'après ce texte, l'histoire de la Lampe merveilleuse et peut-être les contes de l'aveugle Bâbâ ʿAbdallah, de Sîdî Noûmân et du Khodja

[1] Manuscrits français de la Bibliothèque nationale, n°s 15,277 à 15,280.

Ḥasan al-Ḥabbâl. Il rédigea les autres, à savoir l'histoire d'ʿAlì Bâbâ et les quarante voleurs, celles d'ʿAlì Khodja, du Cheval enchanté, du prince Aḥmad et de la fée Paribanou et l'histoire des Deux sœurs jalouses de leur cadette, à l'aide des récits de Ḥannâ consignés dans son Journal.

Telle est la voie par laquelle ces contes sont venus à la connaissance du traducteur français. Mais il importe de savoir quelle en est la source orientale. Car, évidemment, le maronite d'Alep ne les avait pas inventés, et, de plus, je suis porté à croire que les communications qu'il fit à Galland n'étaient pas entièrement improvisées, c'est-à-dire qu'il en possédait une rédaction écrite.

Je puis signaler aujourd'hui aux personnes qui s'intéressent à l'histoire littéraire, le texte arabe du roman d'ʿAlâ al-Dîn ou de la Lampe merveilleuse, qui figure dans un manuscrit des *Mille et une nuits* nouvellement acquis par la Bibliothèque nationale. Ce manuscrit renferme aussi l'histoire du Dormeur éveillé, dont nous n'avions que la rédaction abrégée de l'édition de Habicht, et l'histoire de Zaïn al-Aṣnâm qui avait été traduite par Pétis de la Croix sur la version turque du recueil الفرج بعد الشدّة et insérée dans le tome VIII de l'ouvrage de Galland, à l'insu de ce dernier.

Le manuscrit, précieux à plus d'un titre, qui vient d'enrichir nos collections, est de la main de Michel Ṣabbâgh, qui l'a exécuté au commencement de ce siècle. Je crois pouvoir l'identifier avec l'exemplaire ayant appartenu à C. Caussin de Perceval, dont le savant M. Fleischer s'est servi, en 1827, pour ses remarques critiques sur le premier volume des *Mille et une nuits* de l'édition de Habicht. Il a été copié d'après un manuscrit de Baghdâd daté de l'an 1115 de l'hégire (1703 de J.-C.) ainsi qu'en fait foi une note finale reproduite par Michel Ṣabbâgh. Comme le volume de la traduction de Galland renfermant l'histoire de la Lampe merveilleuse n'a paru qu'en 1712, on ne peut guère douter de l'authenticité, c'est-à-dire de l'antériorité du texte arabe. J'ajoute que Mi-

chel Ṣabbâgh a copié son original fidèlement et intégralement et qu'il en a même imité la disposition matérielle.

Je me propose de donner, prochainement, d'autres détails sur cette rédaction des *Mille et une nuits.*

H. ZOTENBERG.

MENOUTCHEHRI, poète persan du XIe siècle de notre ère, texte, traduction, notes et introduction historique, par A. de Biberstein Kazimirski. Paris, Klincksieck, 1887. 1 volume in-8°.

Voici un livre qui va occuper et qui gardera une des premières places dans le domaine de la poésie persane; ce n'est pas son seul mérite, car il fournit aussi à l'histoire des Sultans ghaznévides une contribution considérable et enrichit le dictionnaire persan d'un grand nombre de mots rares, de locutions difficiles et mal expliquées qu'il importe de noter.

Déjà, il y a quelques années, M. de Biberstein en avait donné un avant-goût dans un spécimen devenu aujourd'hui introuvable. Son édition définitive a tenu plus que les promesses de l'essai et dépassé nos espérances. Elle débute par une préface où le traducteur énumère les sources de son travail et les documents dont il a fait usage. Suit une introduction qui, après quelques observations sommaires, nous donne une curieuse monographie du règne de Sultan Mahmoud le ghaznévide, et se termine par une notice sur le poète. Le récit historique est emprunté à la chronique ou, pour mieux dire, aux mémoires d'Aboul Fazl Beïheki, auteur contemporain de Mahmoud et de son fils Mes'oud; c'est pour cette raison qu'il a intitulé son œuvre *Tarikhé Mes'oudi* « Chronique de Mes'oud ». Ce Beïheki était bien placé pour recueillir les événements dont il s'est fait le narrateur; pendant de longues années, il fut employé comme rédacteur à la direction politique de la chancellerie (*divané resalet*), sous le règne des deux premiers princes de cette dynastie. On doit reconnaître à sa louange qu'il s'est acquitté de sa tâche d'historien avec une bonne foi, un dédain de la flatterie,

une simplicité de style dont on lui saura gré; ce sont des qualités rares en tout lieu, en Perse plus que partout ailleurs.

La traduction presque textuelle de ce fragment, publié en persan, à Calcutta, par les soins de MM. Morley et Nassau Lees, n'occupe pas moins de 140 pages de l'Introduction. Il n'y a pas lieu de le regretter, car elle fournit sur une période historique encore mal connue des informations originales qui permettent de contrôler et de compléter le récit d'Ibn el-Athir, de Mirkhond et d'autres annalistes arabes ou persans. Malheureusement elle ajoute peu de choses à la biographie de Menoutchehri. Malgré son assiduité de panégyriste à la cour de Gourgan et de Ghazna, notre poète n'a pas joué un rôle historique et son plus ancien *rawi* n'a recueilli sur sa vie que des témoignages vagues et incomplets. Quant aux *tezkerèh* de Doolet-Schah et de son école, n'en parlons pas, on sait depuis longtemps qu'on n'y rencontre guère qu'anachronismes, vers apocryphes et déceptions.

Voici ce qui paraît à peu près certain. L'auteur du poème s'appelait Ahmed ben Yakoub Abou Nedjm; une infirmité physique lui fit donner le surnom de *chast-keleh* « orteil cassé ». Après la mort de son protecteur Menoutchehr (fils du fameux moraliste Kabous, le Marc-Aurèle de la Perse), qui régna sur le Gourgan, le Mazendéran et le Guilan, il prit par reconnaissance le titre poétique de *Menoutchehri*. Vers la même époque (421 = 1030 de J.-C.), il fut remarqué et protégé par Onsori « roi des poètes » à la cour de Ghazna; il sut se concilier aussi la faveur de Sultan Mahmoud et, à la mort de ce grand conquérant, devint le favori de Sultan Mes'oud. Plusieurs de ses *kaçidèh* (odes) sont dédiées à ses différents Mecènes et ce ne sont pas toujours les meilleures. Il mourut, dit-on, vers l'an 430 (1038-1039), dans toute la plénitude de son talent, et laissa la réputation d'un poète ingénieux, quelquefois original, toujours habile en son art; poète de second ordre, toutefois, comme son protecteur Onsori, comme Dakiki, comme tous ceux de la pléiade

ghaznévide, que la grande gloire de Firdousi leur contemporain a rejetés dans l'ombre.

Il serait injuste de juger la muse persane d'après le code de la poétique occidentale ; elle ne peut être exempte de sa tache originelle ou de ce qui, d'après notre criterium, est une tache. Sa rhétorique, après tout, n'est guère plus raffinée que celle des grands poèmes de l'Inde : elle a, comme on le voit, ses titres de noblesse. Le malheur est que les poètes persans ont pour nous trop d'esprit; ils en mettent partout et du plus subtil dans tous les genres de poésie. Comme paysagistes, ne leur demandez ni l'émotion ni la sincérité de touche de nos poètes; ne leur demandez pas davantage la manière un peu minutieuse et réaliste, mais simple et vraie dont les Arabes des trois premiers siècles traitent le genre descriptif (*awsaf*). Ce que les beaux esprits de la Perse recherchent de préférence, c'est le trait vif et brillant plutôt que juste, l'image maniérée, la métaphore tournée en rébus. Voyez ce que la vue d'un jardin en fleur, d'un verger couvert de fruits inspire à notre poète; je prends quelques vers au hasard dans ses premières odes :

Un jour de vent, les parterres de fleurs forment des arceaux de rubis et, sur ces arceaux, le ramier et le rossignol sautillent comme des acrobates.

Jusqu'ici, tout va bien; c'est un peu cherché, mais ingénieux. Continuons :

On dirait que les arbres sont des clercs aux écritures, car leurs feuilles sont couvertes de traits et leurs calems de joyaux.

Voici qui donne à réfléchir, mais poursuivons :

La grenade est une femme enceinte qui devient mère de trois cents enfants...... Le raisin est une femme couleur de musc et son ventre, godet à musc, renferme une âme et deux cœurs; tous les trois lui forment des os.

Nous tombons, on le voit, dans l'enfantillage et l'inintelligible.

J'insiste sur les procédés de Menoutchehri, qui sont d'ail-

leurs ceux de ses successeurs, car il y a un grand nombre de pièces de son recueil qui débutent par une description du printemps, un tableau de fruits et de fleurs. Ainsi le voulait la mode du temps; tout panégyrique en l'honneur d'un prince, d'un vizir, d'un protecteur influent devait s'ouvrir par ce préambule, où le poète laissait la bride sur le cou à son inspiration. Il en était de même chez les poètes arabes, et la mode pourrait bien être venue de ceux-ci; seulement, au lieu de bosquets fleuris et de rossignol, ce sont les âpres déserts, les terreurs des grandes solitudes, le vol sinistre des vautours, la ronde invisible des ghoules et des djinn, qui forment le prélude obligé des odes de Djerir, de Moslim «le patito des belles», et plus tard, de Bohtori et de leurs froids imitateurs. Cependant, je le répète, tout l'avantage, à notre point de vue européen, me parait appartenir aux Arabes, au moins pendant les trois premiers siècles.

Les odes bachiques de Menoutchehri ont pour nous plus de saveur. Elles sont moins enveloppées, plus simples d'allure et d'un accent plus pénétrant.

Ô mes nobles amis, lorsque je mourrai, lavez mon corps du plus rouge vin. — Creusez pour moi une tombe à l'ombre de la vigne, afin que la meilleure des places soit ma demeure, et de ses pampres faites-moi un suaire, etc.

On croirait lire une des charmantes petites pièces qui donnent tant de prix au *Khamryat* d'Abou Nowas, ou mieux encore quelque refrain de chanson bourguignonne.

Qu'on ne prenne pas les observations qui précèdent comme un acte d'accusation dirigé contre la poésie persane et contre Menoutchehri en particulier. Il serait fort injuste d'oublier qu'un abîme sépare, malgré l'identité primordiale de race, l'art poétique de l'Orient de celui de l'Europe. En signalant ces incompatibilités de goût, j'ai voulu surtout indiquer combien étaient grandes les difficultés que le savant traducteur a rencontrées et le féliciter du talent avec lequel il a su les dissimuler au lecteur. Je reconnais très volontiers aussi que, malgré son afféterie et ses recherches d'obscurité,

Menoutchehri est, au sens oriental, un vrai poète, doué d'un vive imagination, et comme versificateur, un virtuose de premier ordre. D'accord avec son traducteur, je recommanderai au nombre de ses meilleurs morceaux l'allégorie sur la naissance du vin; la campagne du *nooroaz* (ou fête du printemps) contre l'hiver et quelques autres du même genre.

Je suis heureux de reconnaître l'érudition et la richesse des notes qui accompagnent la traduction. Je citerai parmi les plus instructives celles qui ont trait aux titres honorifiques orientaux (p. 308 et 359); une note sur la valeur de *l'élif* final dans les mots persans (p. 307); de curieuses indications sur les noms de fleurs, de végétaux, d'animaux; sur la fête hivernale nommée *sedeh* (p. 342), enfin, d'utiles emprunts aux poèmes et aux chroniques arabes. Sur ce point, on n'attendait pas moins du traducteur du Koran, de l'auteur du dictionnaire arabe-français, dont les travaux ont rendu de véritables services à nos études.

M. de Biberstein nous apprend que le poème dont nous lui devons la traduction, quoique vieux de neuf siècles, est facilement compris en Perse et même par le commun des lecteurs. Le style en effet n'en est pas beaucoup plus difficile que celui de Saadi ou de Djami, plus simple par conséquent que le style d'Enveri, de Nizami et de Khakani. Mais ici se présente une question que je me borne à adresser au traducteur. Jusqu'à quel point peut-on être sûr de l'authenticité du texte? Par quel privilège du hasard cette œuvre nous a-t-elle été conservée intacte, lorsque le temps a fait main basse sur les œuvres contemporaines qui n'étaient pas protégées, comme le Schah-nameh, par le sentiment national, et dont nous ne possédons plus que de courts fragments? Sans m'inspirer du scepticisme de M. Ahlwardt, ni appliquer aux panégyristes de la cour de Ghazna les réserves d'ailleurs très fondées que le savant critique allemand apporte dans l'examen des premiers poèmes arabes, je ne puis me défendre d'une certaine inquiétude en présence de ce *Divan* du v[e] siècle retrouvé, il y a vingt ans, par un amateur

persan et publié à Téhéran *sans variantes*, sur deux ou trois copies « en circulation ». Peut-être serait-on en droit de regretter que le savant et consciencieux traducteur de Menoutchehri ne se soit pas préoccupé de cette question d'origine qui s'impose aujourd'hui à tout éditeur de textes anciens.

Mais quelle que soit l'incertitude qui plane sur ce point, nous ne devons pas moins accueillir avec une vive reconnaissance un livre qui, je ne saurais trop le répéter, enrichit à la fois l'histoire, la poésie et la lexicographie musulmanes. Pour accomplir une tâche aussi méritoire, il fallait joindre à la longue fréquentation des poètes persans la connaissance intime de la langue et du génie de la Perse moderne, auxiliaire indispensable à l'intelligence de ses vieux poètes. Il fallait aussi l'expérience de l'orientaliste exercé, le culte de ces textes injustement délaissés, l'amour de ces œuvres d'art dont la monture étrange ne doit pas nous faire méconnaître la valeur réelle. Toutes ces conditions, M. de Biberstein Kazimirski les réunit ; il a poursuivi sa tâche avec une admirable persévérance, en dépit d'obstacles de tout genre et à un âge où d'ordinaire on relit plus volontiers qu'on ne déchiffre. C'est à cette foi dans l'œuvre entreprise, à ce labeur désintéressé et convaincu que nous sommes redevables d'un livre qui sera étudié avec fruit dans nos écoles spéciales et ne passera pas inaperçu du monde littéraire.

A.-C. Barbier de Meynard.

Le Gérant :
Barbier de Meynard.

JOURNAL ASIATIQUE.

AVRIL-MAI-JUIN 1887.

ÉTUDES BOUDDHIQUES.

LE SÛTRA D'UPÂLI

(UPÂLI-SUTTAM),

TRADUIT DU PÂLI AVEC DES EXTRAITS DU COMMENTAIRE,

PAR M. LÉON FEER.

En septembre 1883, j'ai présenté au Congrès des orientalistes réuni à Leide un mémoire intitulé : TÎRTHIKAS ET BOUDDHISTES, *polémique entre Nigaṇṭha et Gautama,* qui ne fit pas alors l'objet d'une communication orale, mais qui a été publié intégralement dans le volume III des *Travaux du Congrès.* Cette étude assez sommaire repose sur trois textes pâlis, dont le principal, tant pour l'importance que pour l'étendue, est le *Upâli-suttam.* J'offre aujourd'hui aux lecteurs du *Journal asiatique* une traduction de ce texte.

Le sûtra d'Upâli est un des cent cinquante qui composent le *Majjhima-Nikâya* (compilation des sûtras moyens), deuxième section du Sutta-Pitaka. Il est le sixième sûtra du premier chapitre (*vaggo*) de la deuxième division (ou deuxième cinquantaine) du recueil[1]. La Bibliothèque nationale en possède trois copies : une en caractères birmans,

[1] Le Majjhima-nikâya est divisé en trois sections ou cinquantaines (*paṇṇâsa*) contenant chacune cinquante textes et subdivisées en *vaggos* ou chapitres dont chacun renferme dix textes.

dans le n° 61 du fonds pâli, provenant de Bigandet, deux en caractères singhalais, dans les n°s 64 et 66 du même fonds, provenant de Grimblot. On en trouve le commentaire dans le *Papancasûdanî,* commentaire du Majjhima-Nikâya, dont la Bibliothèque nationale possède une copie en caractères singhalais, provenant de Grimblot (n° 68 du fonds pâli). Ce sont là les documents dont j'ai fait usage pour le présent travail.

L'*Upâli-suttam* est un petit drame, un véritable drame, qui représente une lutte, un combat, dont la scène varie, sans être jamais transportée fort loin, qui met quatre personnages principaux aux prises, quatre caractères en opposition, et se termine par la défaite et la mort d'un des héros de l'action. On pourrait, en effet, l'intituler : *La mort de Nâṭaputta.*

Les quatre personnages du drame sont le Çramaṇa Gotama, autrement dit le Buddha, chef d'école; Nâṭaputta, appelé aussi le Grand Nigaṇṭha, autre chef d'école, adversaire du précédent; — l'ascète Dìgha et le maître de maison Upâli, tous les deux disciples de Nâṭaputta, mais dont le premier reste fidèle à son ancien maître, tandis que l'autre passe à l'école opposée, ce qui met Nâṭaputta en fureur et le fait mourir de rage. La douceur et la modestie de Gotama contrastent avec l'arrogance, le ton hautain et injurieux de Nâṭaputta, la prudence et la méfiance de Dìgha avec la présomption et la confiance étourdie de son condisciple Upâli comme avec l'incurable infatuation de son maître Nâṭaputta. En effet, Upâli se fait fort de confondre le chef de l'école rivale; Dìgha cherche à le retenir, mais Nâṭaputta l'y pousse et l'envoie se faire subjuguer par Gotama. Voici comment se déroule cette histoire que l'on peut découper en actes et en scènes. La scène se passe à Nâlandâ, tantôt chez Nâṭaputta, tantôt chez Gotama, tantôt chez Upâli.

I. L'ascète Dìgha rend visite au Çramana Gotama, lui expose le système de Nâṭaputta et obtient en réponse un exposé du système de Gotama.

II. L'ascète Dîgha revient chez Nâṭaputta et lui raconte son entretien avec Gotama. Upâli s'enflamme contre ce docteur qu'il veut aller convaincre d'erreur immédiatement, et Nâṭaputta encourage ce zèle inconsidéré. Dîgha, prévoyant le résultat, cherche à l'en détourner. Mais ses efforts sont inutiles; et Upâli part.

III. En quatre arguments présentés d'une façon qui rappelle un peu, de loin, l'ironie socratique, le Çramaṇa Gotama déconcerte Upâli et le rallie à sa doctrine. Deux recommandations inattendues de Gotama achèvent de le gagner; il se déclare Upâsaka du Buddha, et reçoit une instruction appropriée à sa nouvelle situation.

IV. Au lieu de retourner chez les Nigaṇṭhas, Upâli rentre dans sa demeure; il déclare sa porte ouverte au Buddha et à ses disciples, mais fermée aux Nigaṇṭhas, si ce n'est pour quelque aumône.

V. Dîgha, informé du changement d'Upâli, l'apprend à Nâṭaputta qui refuse d'y croire. Dîgha se rend chez Upâli, y reçoit la confirmation de la nouvelle et communique à Nâṭaputta le résultat de sa démarche. Nâṭaputta, s'obstinant à ne pas y croire, se décide à s'assurer par lui-même de la vérité.

VI. Nâṭaputta se rend donc chez Upâli. Reçu avec beaucoup de politesse, il éclate en reproches et en injures, parce que Upâli s'est laissé gagner par Gotama. Upâli exprime sa joie du changement opéré en lui même, et allègue deux exemples pour faire comprendre à son ancien maître la supériorité de l'enseignement du nouveau. Sommé de dire quel est le maître à l'enseignement duquel il adhère définitivement, il se déclare adhérent du Buddha en défilant une kyrielle ou, pour employer une expression plus indienne (qui est celle même du texte), une guirlande d'épithètes à sa louange.

VII. Nâṭaputta exaspéré vomit le sang; on l'emporte, et il meurt.

Telles sont les péripéties du drame. Quel est maintenant le sujet de la controverse?

Le débat porte sur l'importance relative des actes du corps, de la parole, de l'esprit. Cette division tripartite est admise par Nâṭaputta comme par Gotama, comme par Manu. Seulement, selon Nigaṇṭha, les actes les plus graves sont ceux du corps; selon Gotama, ce sont ceux de l'esprit. C'est là la question importante et le véritable sujet de la discussion. A cette opposition s'en joint une de moindre importance. Ce que Gotama appelle *karma* (acte), Nâṭaputta l'appelle *daṇḍa* (châtiment). Aussi ai-je cru pouvoir donner au système Nigaṇṭha le nom de système du *Daṇḍa*, au système bouddhique le nom de système du *Karma* (sans avoir en aucune manière la prétention d'imposer ces dénominations).

Outre ces divergences doctrinales qui portent sur un fond d'idées commun, notre texte laisse apercevoir entre les deux écoles un certain nombre de petites différences qui accusent une ressemblance générale très marquée. Les Nigaṇṭhas mendient comme les Bouddhistes; seulement l'aumône qu'on leur donne est appelée *Piṇḍaka*, tandis que les Bouddhistes donnent à la leur le nom de *Piṇḍu-pâta*. Nâṭaputta a comme Gotama des disciples des deux sexes, des Nigaṇṭhas et des Nigaṇṭhis; seulement, il ne paraît pas qu'il les ait distingués comme son rival en moines mendiants (*Bhixus*) et en adhérents laïques (*Upâsakas*). C'est peut-être un trait d'habileté supérieure à Gotama d'avoir imaginé cette distinction. Cependant les éléments de ce classement existaient chez les Nigaṇṭhas. L'ascète (*tapassî*) Dîgha n'est-il pas un *bhixu* ou un *Çramaṇa* Nigaṇṭha, et le maître de maison Upâli un véritable *Upâsaka* Nigaṇṭha? Il y avait parmi les Nigaṇṭhas des *tapassî* (ou ascètes) qui rivalisaient avec les *Çramaṇas* de Gotama, et des maîtres de maison, des hommes riches comme les adhérents laïques du Bouddha; parmi les uns comme

parmi les autres, plusieurs devaient quelquefois passer d'une école à une autre.

Je note dans ce texte un trait frappant, caractéristique. Les deux chefs d'école ne sont jamais en présence : ils se battent sur le dos de leurs disciples, ils n'argumentent pas directement l'un contre l'autre. Nâṭaputta parle bien d'aller au besoin trouver son rival; mais il n'a garde de l'affronter. Le commentaire semble donner à entendre qu'un chef d'école se compromettait en allant en entendre un autre. C'était abdiquer, prendre l'attitude d'un disciple, non d'un maître. N'y avait-il donc pas de rencontre possible entre deux docteurs éminents? Si; mais il fallait, sans doute, prendre des précautions pour ménager l'amour-propre des deux adversaires. C'était une joute qui devait se faire publiquement, avec l'agrément et sous le contrôle des autorités, un débat solennel, non une leçon où l'on va assister.

Je ne saurais rien affirmer sur l'ancienneté relative de ce sûtra. Je suis convaincu qu'il reproduit une tradition très voisine des temps primitifs du Bouddhisme. Mais peut-on affirmer qu'il nous offre un tableau fidèle, absolument vrai, des rivalités d'écoles au temps même du Buddha? Ce serait assurément téméraire. Toutefois on ne se trompera sans doute pas en regardant ce texte comme un de ceux qui nous donnent la plus fidèle représentation de l'état des choses, à l'époque où, parmi les nombreuses écoles très semblables entre elles qui se disputaient la faveur publique, celle de Gotama obtint une prééminence marquée sur toutes les autres.

Voici maintenant la traduction du sûtra. J'ai cru devoir, pour la clarté, le découper en chapitres et paragraphes auxquels je donne des intitulés; je tiens à faire remarquer que ce sectionnement est de moi et n'est nullement indiqué par les manuscrits qui ne présentent pas de solution de continuité. Dans les notes que je me suis vu forcé de multiplier plus que je n'aurais souhaité, j'introduis la traduction de quelques portions du commentaire; ces extraits sont toujours guillemetés et suivis d'un (C.).

SÛTRA D'UPÂLI.

PRÉAMBULE.

Voici ce que j'ai entendu dire : Une fois, Bhagavat résidait à Nâlandâ, dans le Pâvârikambavana[1].

Or, dans ce temps-là, Nâṭaputta le Nigaṇṭha[2] habitait Nâlandâ avec une grande assemblée de Nigaṇṭhas.

I.

L'ASCÈTE DÎGHA CHEZ LE ÇRAMAṆA GOTAMA.

§ 1. Visite de Dìgha à Gotama.

Or donc, l'ascète Dîgha[3] le Nigaṇṭha était allé mendier dans Nâlandâ. Après son repas, revenu de

[1] «Bois de manguiers (*ambavana*) appartenant à un riche marchand d'étoffes et de vêtements (*pâvârika*), qui, ayant entendu Bhagavat enseigner la loi, et ayant conçu envers lui de bonnes dispositions, avait habilement arrangé ce parc en l'ornant de pavillons, etc., puis l'avait offert comme résidence (*vihâra*) à Bhagavat. On a appelé ce vihâra Pâvârikambavana comme on en a appelé (un autre) Jîvikambavana... » (C.).

[2] Je fais de *Nâṭaputta* le nom propre du personnage, et je ne le traduis pas; *Nigaṇṭha*, que je ne traduis par davantage, mais qui signifie «nu, sans vêtement» devient alors un qualificatif. Dans le commentaire, Nâṭaputta est appelé Mahâ-Nigaṇṭha (le grand Nigaṇṭha, le chef des Nigaṇṭhas). — Il y a sur ce nom une incertitude d'orthographe; le manuscrit birman porte *Nâṭa°*, les manuscrits singhalais *Nâtha°*. Ni l'une ni l'autre de ces formes ne répond au sanscrit *Jñâta* donné comme primitif et qui devient en pâli *Ñâta*.

[3] *Dìgha* signifie «long». On pourrait traduire «Long» ou Le-

sa tournée d'aumônes, il se dirigea du côté du Pâvârikambavana, à l'endroit où était Bhagavat.

Quand il y fut arrivé, il échangea des compliments avec Bhagavat. Après l'échange de félicitations et de compliments, il se tint à une (petite) distance.

Pendant que l'ascète Dîgha le Nigaṇṭha se tenait à une (petite) distance, Bhagavat lui dit : Il y a des sièges, ascète Dîgha; si tu le désires, assieds-toi.

A ces mots, l'ascète Dîgha le Nigaṇṭha, ayant pris un siège bas, s'assit à une (petite) distance.

§ 2. Système de Nâṭaputta (ou du Daṇḍa).

Voyant l'ascète Dîgha le Nigaṇṭha assis à une petite distance, Bhagavat lui parla ainsi : Ascète, combien d'actes Nâṭaputta le Nigaṇṭha enseigne-t-il (comme résultant) de la perpétration d'un acte coupable, de l'existence d'un acte coupable?

— Cher Gotama [1], ce n'est pas le système de Nâṭaputta le Nigaṇṭha de définir l'acte en disant l'acte (*kamma*); le système de Nâṭaputta le Nigaṇṭha est

long. Le qualificatif *tapassî* est constamment ajouté à son nom comme *Çramaṇa* à celui de Gotama. Il semble que *tapassî* ait eu chez les Nigaṇṭhas la même valeur que *Çramaṇa* chez les Bouddhistes. Les deux termes sont synonymes. Je traduis *tapassî*, je ne traduis pas *Çramaṇa* qui est devenu comme inséparable du nom de Gotama.

[1] *Âvuso Gotama*, expression familière, dont on se sert en parlant à un égal ou à un inférieur. Le terme respectueux usité est *bhante* (vénérable). Dîgha traite Gotama comme un égal : ce qui est un manque d'égards absolu; car il n'est pas chef d'école et Gotama l'est. Mais Gotama supporte cette espèce d'affront sans se plaindre.

de définir le châtiment en disant : le châtiment (*daṇḍa*).

— Eh bien! ascète, combien de châtiments Nâṭaputta le Nigaṇṭha enseigne-t-il (comme résultant) de la perpétration d'un acte coupable, de l'existence d'un acte coupable?

— Il en est trois, cher Gotama, que Nâṭaputta le Nigaṇṭha enseigne (comme résultant) de la perpétration d'un acte coupable, de l'existence d'un acte coupable; ce sont : le châtiment du corps, le châtiment de la parole, le châtiment de l'esprit[1].

— Eh bien! ascète, autre est-il le châtiment du corps, autre le châtiment de la parole, autre le châtiment de l'esprit?

— Cher Gotama, autre est en effet le châtiment du corps, autre le châtiment de la parole, autre le châtiment de l'esprit.

— Ascète, de ces trois châtiments ainsi classés, ainsi distingués, quel est le châtiment que Nâṭaputta le Nigaṇṭha enseigne comme étant de beaucoup le pire[2] (entre ceux qui résultent) de la perpétration

[1] « A ce propos, on enseigne que les deux premiers ne sont pas intellectuels. Ainsi, quand le vent souffle, les branches s'agitent, l'eau s'agite; il n'y a pas là d'esprit qui s'agite. Il y a bien à la vérité un châtiment corporel, il n'y a pas de châtiment intellectuel. Comme aussi, quand le vent souffle, les roseaux, les tiges font du bruit, l'eau fait du bruit; mais il n'y a pas d'esprit. Il y a bien un châtiment vocal, il n'y a pas de châtiment intellectuel. On enseigne donc que ces deux châtiments ne sont point intellectuels, tandis qu'on enseigne que l'esprit est sujet au châtiment intellectuel. » (C.)

[2] Cette traduction de *Mahâ-sâvajjataram* ne me satisfait guère; mais je n'ai pu en trouver de meilleure.

d'un acte coupable, de l'existence d'un acte coupable? Est-ce le châtiment du corps, ou le châtiment de la parole, où le châtiment de l'esprit?

— Cher Gotama, de ces trois châtiments ainsi classés, ainsi distingués, le châtiment du corps est celui que Nâṭaputta le Nigaṇṭha enseigne comme étant de beaucoup le pire (entre tous ceux qui résultent) de la perpétration d'un acte coupable, de l'existence d'un acte coupable. Il n'en est pas de même du châtiment de la parole, il n'en est pas de même du châtiment de l'esprit.

— Ascète, tu dis bien le châtiment du corps?

— Cher Gotama, je dis, en effet, le châtiment du corps.

— Ascète, tu dis bien le châtiment du corps?

— Cher Gotama, je dis bien le châtiment du corps.

— Ascète, tu dis bien le châtiment du corps?

— Cher Gotama, je dis bien le châtiment du corps.

C'est ainsi que Bhagavat obligea l'ascète Dîgha le Nigaṇṭha à se prononcer catégoriquement sur ce sujet jusqu'à trois fois.

§ 3. Système de Gotama (ou du *Kamma*).

Là-dessus, l'ascète Dîgha le Nigaṇṭha parla ainsi à Bhagavat : Et toi, cher Gotama, combien de châtiments enseignes-tu (comme résultant) de la perpétration d'un acte coupable, de l'existence d'un acte coupable?

— Ascète, ce n'est pas le système du Tathâgata

d'enseigner le châtiment en disant : le châtiment. Ascète, le système du Tathâgata est d'enseigner l'acte en se servant de ce mot : l'acte (*kamma*).

— Toi donc, cher Gotama, combien d'actes enseignes-tu comme (étant le résultat de) la perpétration d'un acte coupable, de l'existence d'un acte coupable?

— Ils sont au nombre de trois, ascète, les actes que j'enseigne comme (étant le résultat de) la perpétration d'un acte coupable, de l'existence d'un acte coupable; ce sont : l'acte du corps, l'acte de la parole, l'acte de la pensée.

— Est-ce que, cher Gotama, autre est l'acte du corps, autre l'acte de la parole autre l'acte de la pensée?

— Oui, ascète, autre est l'acte du corps, autre l'acte de la parole, autre l'acte de la pensée.

— Cher Gotama, de ces trois actes ainsi classés, ainsi distingués, quel est l'acte que tu enseignes comme étant de beaucoup le pire parmi ceux qui résultent de la perpétration d'un acte coupable, de l'existence d'un acte coupable? Est-ce l'acte du corps, ou l'acte de la parole, ou l'acte de la pensée?

— Ascète, de ces trois actes ainsi classés, ainsi distingués, c'est l'acte de la pensée que j'enseigne comme étant de beaucoup le pire parmi ceux qui résultent de la perpétration d'un acte coupable, de l'existence d'un acte coupable. Il n'en est pas de même de l'acte du corps, il n'en est pas de même de l'acte de la parole.

— C'est bien l'acte de l'esprit que tu dis, cher Gotama?

— C'est bien l'acte de l'esprit que je dis, ascète.

— C'est bien l'acte de l'esprit que tu dis, cher Gotama?

— C'est bien l'acte de l'esprit que je dis, ascète.

— C'est bien l'acte de l'esprit que tu dis, cher Gotama?

— C'est bien l'acte de l'esprit que je dis, ascète.

Là-dessus, l'ermite Dîgha le Nigaṇṭha, après avoir ainsi contraint Bhagavat à se prononcer trois fois sur cette question, se leva de son siège et se rendit au lieu où était Nâṭaputta le Nigaṇṭha.

II.

SÉANCE CHEZ NÂṬAPUTTA.

§ 1. Dîgha rend compte de son entretien avec Gotama.

Or, à ce moment-là, Nâṭaputta le Nigaṇṭha était assis avec une grande assemblée de gens domiciliés, une assemblée qui ne faisait que des folies, et qui avait Upâli à sa tête [1].

[1] «Upâli était d'un village appelé «Village des fabricants de sel insensés». Il en avait pris des hommes qui vinrent à lui et leur avait dit : Voici ce que je propose : Allons voir notre maître le grand Nigaṇṭha; — et, entouré de ce cortège il s'y était rendu. C'est pour cela qu'il est dit : avec une assemblée de fous, c'est-à-dire composée d'habitants d'un village de fous. Cette assemblée était donc folle, vouée à la folie, à une folie poussée fort loin; Upâli était le plus âgé. Le maître de maison Upâli était le seul qui eût un peu de raison; il était le chef en sa qualité d'ancien. C'est pour cela

Nâṭaputta le Nigaṇṭha vit venir de loin l'ascète Dîgha le Nigaṇṭha, et dit à l'ascète Dîgha le Nigaṇṭha : Eh bien! d'où viens-tu, ascète, à cette heure avancée du jour?

— Je viens de là-bas, vénérable, d'auprès du Çramaṇa Gotama.

— (N')as-tu (pas) eu, ascète, quelque entretien avec l'ascète Gotama.

— J'ai bien eu, vénérable, un entretien avec l'ascète Gotama.

— Et quel a été, ascète, cet entretien que tu as eu avec le Çramaṇa Gotama?

Alors l'ascète Dîgha le Nigaṇṭha fit connaître tout au long à Nâṭaputta le Nigaṇṭha (tous les détails de) l'entretien qu'il avait eu avec Bhagavat.

§ 2. Nâṭaputta exprime sa désapprobation.

Quand il eut fini de parler, Nâṭaputta le Nigaṇṭha dit : Bien, bien, ascète! De même qu'un auditeur, après l'avoir entendu, possèderait bien l'enseigne-

qu'il est dit : ayant Upâli à sa tête» (C.). Le commentateur a bien fait de s'expliquer; car on eût pu croire que Upâli était le plus fou de tous; et je suis d'avis, malgré le commentaire, que c'est bien là la pensée du texte. La folie dont il s'agit consiste à adhérer à la cause des Nigaṇṭhas; or nul n'y adhérait plus fortement qu'Upâli. Seulement comme c'était un caractère exalté et un esprit faible, il ne fallut qu'une bonne secousse pour le faire changer complètement. — Des détails fournis par le commentaire sur Upâli, il résulte que ce personnage est entièrement distinct du *thero* (ou *sthavira*) Upâli qui joua un rôle important dans le premier concile bouddhique, où il formula les prescriptions du *Vinaya* (discipline), et n'était primitivement qu'un barbier de Kapilavastu.

ment du maître, ainsi l'ascète Dîgha le Nigaṇṭha a bien exposé celui du Çramaṇa Gotama. Mais quelle figure le châtiment intellectuel qui est si insignifiant fait-il auprès du châtiment corporel qui est si manifeste[1] : Non! c'est bien le châtiment corporel qui est de beaucoup le pire parmi ceux qui résultent de la perpétration d'un acte coupable, de l'existence d'un acte coupable. Il n'en est pas de même du châtiment vocal, il n'en est pas de même du châtiment intellectuel.

§ 3. Upâli se fait fort de convaincre Gotama d'erreur.

A ces mots, Upâli le maître de maison parla ainsi à Ṇâtaputta le Nigaṇṭha : Bien, bien, vénérable ascète[2], comme un disciple après l'avoir entendu, possèderait bien l'enseignement de son maître, ainsi le vénérable ascète [Dîgha][3] a proclamé l'enseignement du Çramaṇa Gotama. Mais quelle figure le châtiment intellectuel, si insignifiant, fait-il auprès du châtiment corporel si manifeste? Eh bien! oui, le châtiment corporel est de beaucoup le pire (parmi ceux qui résultent) de la perpétration d'un acte coupable, de l'existence d'un acte coupable. Il n'en est

[1] *Ou* si éclatant, si important. « *Oḷârikassa = mahantassa.* » (C.).

[2] Ces deux termes semblent désigner Dîgha; ou bien, il faut en conclure que le grand Nigaṇṭha prenait le titre de *tapassí* : ce qui confirmerait notre hypothèse sur l'équivalence des termes *Çramaṇa* et *Tâpassî*.

[3] Ce mot ne se trouve pas dans les manuscrits singhalais; la pre mière syllabe seule (dî) se lit dans le manuscrit birman.

pas de même du châtiment vocal, il n'en est pas de même du châtiment intellectuel.

Eh bien! vénérable, je pars, moi! Je provoquerai le Çramaṇa Gotama à parler sur ce sujet; et, si le Çramaṇa Gotama établit les mêmes principes qui ont été posés par le vénérable ascète, alors, de même, par exemple, qu'un homme fort, saisissant par les poils une antilope aux longs poils la traînerait, la traînerait fortement, la traînerait de çà et de là, ainsi moi, je traînerai, je traînerai fortement, je traînerai de çà et de là le Çramaṇa Gotama, en opposant la parole à la parole.

De même, par exemple, qu'un homme fort, teinturier en rouge, après avoir plongé dans une eau profonde une natte teinte en rouge, la prend par un coin, la secoue, la secoue fortement, la secoue à plusieurs reprises, ainsi moi, je secouerai, je secouerai fortement, je secouerai à plusieurs reprises le Çramaṇa Gotama, en opposant la parole à la parole.

De même, par exemple, qu'un homme fort, souillé de sang, prenant la chaudière par l'anse, la remue, la remue continuellement, ne la laisse pas en repos un seul instant, ainsi moi, je remuerai le Çramaṇa Gotama, je le remuerai fortement, je ne lui laisserai pas un instant de repos, en opposant la parole à la parole.

De même, par exemple, qu'un éléphant âgé de 60 ans entré dans un étang de lotus profond, s'y

livre au jeu appelé « le lavage du drap grossier » (?)[1], ainsi moi, je jouerai aussi à un autre jeu du lavage du drap grossier avec le Çramaṇa Gotama.

Ainsi, je pars, moi, vénérable! Je provoquerai le Çramaṇa Gotama à parler sur ce sujet.

— Va, toi, maître de maison! Provoque le Çramaṇa Gotama à parler sur ce sujet. Ou bien ce sera moi qui ferai parler le Çramana Gotama, ou bien ce sera l'ascète Dîgha le Nigaṇṭha, ou bien toi.

§ 4. Dîgha s'oppose vainement au dessein d'Upâli.

A ces mots, l'ascète Dîgha le Nigaṇtha parla ainsi à Naṭâputta le Nigaṇṭha : Ceci ne me plaît pas, ô vénérable, que le maître de maison Upâli provoque le Çramaṇa Gotama à parler. Car, ô vénérable, le Çramaṇa Gotama est un magicien; il connaît une magie convertissante, au moyen de laquelle il convertit les auditeurs des autres Tìrthikas.

— C'est une chose déplacée, ascète, oui, une chose hors de propos (de supposer) que le maître de maison Upâli se fasse auditeur du Çramaṇa Gotama. Ce qui, au contraire, est à sa place, certes, c'est (de supposer) que le Çramaṇa Gotama se fasse l'auditeur du maître de maison Upâli. Va, toi, maître de maison! Provoque le Çramaṇa Gotama à parler sur ce sujet. Ou bien ce sera moi qui provoquerai le Çramaṇa Gotama à parler, ou bien ce sera l'ascète Dîgha le Nigaṇṭha, ou bien toi.

[1] *Sâṇadhovikaṁ* (manuscrits singhalais *sânadhovikaṁ*) *nâma kiḷitajâtam.* Le commentaire est muet; je ne sais rien sur ce « jeu ».

Pour la deuxième fois, l'ascète Dîgha, etc.

Pour la troisième fois, l'ascète Dîgha le Nigaṇṭha adressa la parole à Nâṭaputta le Nigaṇṭha (en lui disant) : Ceci ne me plaît pas, ô vénérable, que le maître de maison Upâli provoque le Çramaṇa Gotama à parler. Car, ô vénérable, le Çramaṇa Gotama est un magicien; il connaît une magie convertissante au moyen de laquelle il convertit les auditeurs des autres Tîrthikas.

— C'est une chose déplacée, ascète, c'est une chose hors de propos, (de supposer) que le maître de maison Upâli devienne auditeur du Çramaṇa Gotama. Ce qui est à sa place, certes, c'est de supposer que le Çramaṇa Gotama devienne auditeur du maître de maison Upâli. Va, toi, maître de maison! Provoque un discours du Çramaṇa Gotama sur ce sujet. Ou bien ce sera moi, maître de maison, qui provoquerai un discours du Çramaṇa Gotama, ou bien ce sera l'ascète Dîgha le Nigaṇṭha, ou bien toi[1].

— Oui, vénérable, dit le maître de maison Upâli, en entendant ces paroles de Nâṭaputta le Nigaṇṭha. Puis il se leva de son siège, salua Nâṭaputta le Nigaṇṭha, lui fit le pradaxina, et se dirigea vers le

[1] « Pourquoi le grand Nigaṇṭha pousse-t-il à trois reprises le maître de maison, tandis que l'ascète Dîgha le retient? — C'est que le grand Nigaṇṭha, bien que demeurant près de la même ville que Bhagavat, ne l'a pas encore vu; car celui qui a la prétention d'enseigner, tant qu'il n'a pas renoncé à cette prétention, n'est pas disposé à voir le Buddha..... Au contraire l'ascète Dîgha a vu Bhagavat de temps en temps..... » (C.).

Pâvârikambavana, à l'endroit où se trouvait Bhagavat.

III.

UPALI CHEZ GOTAMA.

§ 1. Arrivée d'Upâli qui blâme la doctrine de Gotama.

Quand il y fut arrivé, il salua Bhagavat et s'assit près de lui.

Assis à proximité, le maître de maison Upâli dit à Bhagavat : Vénérable, l'ascète Dîgha le Nigaṇṭha est bien venu ici?

— Il est, en effet, venu ici, maître de maison, l'ascète Dîgha le Nigaṇṭha.

— N'as-tu pas eu, ô vénérable, un entretien avec l'ascète Dîgha le Nigaṇṭha?

— J'ai eu, en effet, maître de maison, un entretien avec l'ascète Dîgha le Nigaṇṭha.

— Et quel a été, ô vénérable, ton entretien avec l'ascète Dîgha le Nigaṇṭha?

Alors Bhagavat fit connaître au maître de maison Upâli, en le racontant tout au long, l'entretien qu'il avait eu avec l'ascète Dîgha le Nigaṇṭha.

Après ce discours, le maître de maison dit à Bhagavat : Bien, bien! vénérable ascète[1]! Comme un

[1] *Bhante tapassi.* Ce sont les paroles qu'il adressait un peu avant au grand Nigaṇṭha. Le commentaire les regarde comme une approbation rétrospective de la relation de Dîgha; ce qui est très admissible. Mais il a l'air en même temps de supposer que *bhante* s'adresse à Gotama. Les deux interprétations sont inconciliables. Je n'ose pas

auditeur qui, après l'avoir entendu, connaîtrait parfaitement l'enseignement du maître, ainsi l'ascète Dîgha le Nigaṇṭha a bien reproduit la déclaration de Bhagavat. Mais quelle figure le châtiment de l'esprit, si insignifiant, fait-il en présence du châtiment du corps qui est si manifeste? C'est donc bien le châtiment du corps qui est le pire (parmi ceux qui résultent) de la perpétration d'un acte coupable, de l'existence d'un acte coupable. Il n'en est pas de même du châtiment de la parole, du châtiment de l'esprit.

— Si tu veux bien, toi, maître de maison, discuter en ne t'appuyant que sur la vérité, ayons à présent un entretien.

— C'est en m'appuyant seulement sur la vérité que je veux discuter, vénérable. Ayons donc à présent un entretien.

§ 2. Argumentation de Gotama.

1er argument. Que penses-tu de ceci, maître de maison? Je suppose ici qu'un Nigaṇṭha soit malade, souffrant, très mal, repoussant l'eau froide, recherchant l'eau chaude. S'il ne prend pas d'eau froide, il mourra. Maître de maison, où Nâṭaputta le Nigaṇṭha enseigne-t-il que (le défunt) renaîtra?

soutenir que *bhante tapassi* s'adresse au Buddha. Cela ne serait pourtant pas impossible; car il est naturel que le Nigaṇṭha, peu instruit, applique au chef de l'école adverse un titre honoré dans la sienne propre, soit par égard, soit par méprise.

— Il y a, ô vénérable des dieux appelés Manosattâ [1]; c'est parmi eux qu'il renaîtra.

— Quelle en est la cause?

— C'est que, ô vénérable, il est mort ayant l'esprit lié [2].

— Maître de maison, fais bien attention. Ne parle qu'après mûr examen. Ce que tu as dit d'abord ne se lie pas avec ce que tu as dit ensuite, ou bien ce que tu as dit ensuite avec ce que tu as dit d'abord. Or, tu as prononcé cette parole, maître de maison, tu as dit : C'est en m'appuyant sur la vérité que je discuterai, ô vénérable! Ayons donc à présent un entretien.

— Oui, certes, vénérable.

2e argument. Bhagavat reprit : Donc, selon toi, le châtiment du corps est de beaucoup le pire (parmi ceux qui résultent) de la perpétration d'un acte coupable, de l'existence d'un acte coupable; il n'en est pas de même du châtiment de la parole, du châtiment de l'esprit. — Que penses-tu de ceci, maître de maison?

(Je suppose que) Nâṭaputta [3] le Nigaṇṭha soit en-

[1] « C'est-à-dire liés (*sattâ*) dans leur esprit (ou liés à l'esprit) noués, attachés. » (C.). Je ne sais si ces dieux sont de l'invention de Nâṭaputta, ou si le Buddha en admet aussi l'existence.

[2] « C'est parce que celui dont il s'agit meurt lié dans son esprit qu'il renaît parmi les dieux liés dans leur esprit (*manosattâ*) » (C.).

[3] Ce mot manque ici dans les manuscrits singhalais; peut-être vaudrait-il mieux le supprimer et traduire : Je suppose qu'un Nigaṇṭha...; mais la présence de ce mot Nâṭaputta fait du raisonnement un argument *ad hominem*, partant plus décisif.

fermé des quatre côtés, qu'il soit enveloppé par l'eau de toutes parts, en contact avec l'eau sur tous les points, battu par l'eau de tous les côtés, touché par l'eau complètement : qu'il avance, qu'il recule, il cause la destruction d'une foule de petits êtres vivants. Maître de maison, comment Nâṭaputta le Nigaṇṭha caractérise-t-il, dans son enseignement la maturité de cet (acte)?

— Comme cet (acte) n'est pas intentionnel, Nâṭaputta le Nigaṇṭha enseigne que ce n'est pas un des actes grandement coupables.

— Mais s'il est fait avec intention, maître de maison?

— Alors, vénérable, c'est un acte grandement coupable.

— Dans quelle (classe), maître de maison, Nâṭaputta le Nigaṇṭha enseigne-t-il qu'il faut ranger l'intention (la conscience)?

— Dans le châtiment de l'esprit, vénérable.

— Fais bien attention, maître de maison, et ne parle qu'après mûr examen. La suite de ton discours ne s'accorde pas avec ce qui précède ou ce qui précède avec ce qui suit. Or tu avais dit cette parole, maître de maison : c'est en m'appuyant sur la vérité, ô vénérable, que je discuterai; ayons donc à présent un entretien.

— Oui, certes, vénérable.

3e argument. Bhagavat reprit : Ainsi donc, (selon toi), le châtiment du corps est de beaucoup le pire

(parmi ceux qui résultent) de la perpétration d'un acte coupable, de l'existence d'un acte coupable : il n'en est pas de même du châtiment de la parole, il n'en est pas de même du châtiment de l'esprit. Mais que penses-tu de ceci, maître de maison? — Cette Nâlandâ est riche, heureuse, peuplée; il y circule une foule considérable.

— Oui, vénérable! Cette Nâlandâ est riche, heureuse, peuplée; il y circule une foule considérable.

Que penses-tu de ceci, maître de maison? (Je suppose) qu'un homme vienne brandissant un glaive et qu'il dise : Tout ce qu'il y a d'êtres vivants dans cette Nâlandâ, je puis, en un instant, en un moment, les réduire en une seule masse de chair, en un seul monceau de chair. Que penses-tu de cela, maître de maison? Cet homme ne pourrait pas traiter ainsi tout ce qu'il y a dans cette Nâlandâ d'êtres vivants; il ne serait pas capable de les réduire en un instant, en un moment, à une seule masse de chair, à un seul monceau de chair.

— Dix hommes même, ô vénérable, vingt hommes même, ô vénérable, quarante hommes même, ô vénérable, cinquante hommes même, ô vénérable, ne pourraient pas, en un instant, en un moment, réduire ainsi à une seule masse, à un seul monceau, tout ce qu'il y a d'êtres vivants dans cette Nâlandâ. Quelle figure peut donc faire un homme chétif?

— Que penses-tu encore de ceci, maître de maison? (Supposons) qu'un Çramaṇa ou un Brâhmane, doué de la puissance surnaturelle, parvenu à do-

miner ses sens par l'empire de la pensée, vienne et dise : Moi, je suis capable de réduire en cendres cette Nâlandâ par l'effet d'une seule mauvaise pensée. Que penses-tu, maître de maison? Ce Çramaṇa ou ce Brâhmane, doué de la puissance surnaturelle, maître de ses sens par l'empire de la pensée, est-il capable de réduire cette Nâlandâ en cendres par l'effet d'une seule mauvaise pensée?

— Même dix Nâlandâ, ô vénérable, même vingt Nâlandâ, même trente Nâlandâ, même quarante Nâlandâ, même cinquante Nâlandâ, un Çramaṇa ou un Brâhmane, doué de la puissance surnaturelle, maître de ses sens par l'empire de la pensée, serait capable de les réduire en cendres par l'effet d'une seule mauvaise pensée. Quelle figure pourrait donc faire une seule Nâlandâ chétive?

— Fais donc attention, maître de maison, et ne prononce qu'après mûr examen. Ce que tu as dit ensuite ne concorde pas avec ce que tu as dit d'abord, ou ce que tu as dit d'abord avec ce que tu as dit ensuite. Or, tu avais déclaré ceci, maître de maison : C'est en m'appuyant sur la vérité (seule) que je discuterai; ayons donc à présent un entretien.

— Oui, certes, vénérable.

4e argument. Bhagavat reprit : Ainsi donc, (selon toi) le châtiment du corps est le pire (entre tous ceux qui résultent) de la perpétration d'un acte coupable, de l'existence d'un acte coupable; il n'en est pas de même du châtiment de la parole, du châti-

ment de la pensée. Eh bien! Que penses-tu de ceci, maître de maison? Tu as entendu parler de la royauté de Daṇḍakî, de la royauté de Kalinga, de la royauté de Mejjha, de la royauté de Mâtanga, qui n'existent plus, qui ont été anéanties [1].

— Oui, vénérable! J'ai entendu parler de la royauté de Daṇḍakî, de la royauté de Kalinga, de la royauté de Mejjha, de la royauté de Mâtanga, qui n'existent plus, qui ont été anéanties.

— Que penses-tu de cela, maître de maison? Qu'as-tu entendu dire à cet égard? Par quelle cause as-tu entendu dire que la royauté de Daṇḍakî, la royauté de Kalinga, la royauté de Mejjha, la royauté de Mâtanga ont cessé d'exister, ont été anéanties?

— J'ai entendu dire, ô vénérable, que c'est à cause de mauvaises pensées à l'égard des Ṛṣis, que c'est à cause de cela que la royauté de Daṇḍakî, la royauté de Kalinga, la royauté de Mejjha, la royauté de Mâtanga ont cessé d'exister, ont été anéanties.

— Fais donc attention, maître de maison, et ne prononce qu'après mûr examen : ce que tu as dit ensuite ne s'accorde pas avec ce que tu as dit d'abord, ou ce que tu as dit d'abord avec ce que tu as dit ensuite. Or tu avais déclaré ceci, maître de maison, tu avais dit : C'est en m'appuyant sur la vérité (seule) que je discuterai; ayons donc à présent un entretien.

[1] L'histoire de ces royautés détruites donne lieu dans le commentaire à de longs récits : j'ai publié la traduction du deuxième, qui est le plus court, dans la *Revue de l'hist. des Religions* (1886, p. 77-82). Je compte donner les autres dans un article subséquent.

— Je suis transporté, ô vénérable, je suis ravi par la précédente comparaison de Bhagavat. Aussi, désireux que je suis d'écouter les diverses réponses lumineuses de Bhagavat aux questions qui lui sont faites, je regarderais comme une indignité de me poser en adversaire[1].

§ 3. Upâli se déclare upâsaka.

Parfait, ô vénérable! Parfait, ô vénérable! C'est comme si l'on redressait ce qui est tordu ou qu'on dévoilât ce qui est couvert, ou qu'on montrât la voie à un égaré, qu'on tînt une lampe à l'huile dans les ténèbres de manière que ceux qui ont des yeux vissent les formes. C'est ainsi que Bhagavat, par plusieurs explications, a fait briller la loi. Moi donc, ô vénérable. je vais en refuge auprès de Bhagavat, de la Loi, de la Confrérie des Bhixus. Que Bhagavat me reçoive comme un Upâsaka, moi qui suis allé en refuge (auprès de lui) à partir d'aujourd'hui, tant que je vivrai[2]!

— N'agis qu'après mûre délibération, maître de

[1] Il y a ici une difficulté d'interprétation et une variété de lecture qu'il serait trop long de discuter. De plus, il me semble qu'il doit y avoir une lacune. J'attendais ici une réplique de Gotama qui ne se trouve dans aucun manuscrit. C'est Upâli qui reprend immédiatement la parole; je reste convaincu que, entre ce qu'il vient de dire et ce qu'il va dire, s'intercale une parole du Buddha qui nous manque.

[2] Développement connu, répété à satiété dans les sûtras. Il forme ordinairement la conclusion de ceux où il se trouve. Ici, il est en même temps une conclusion et le point de départ d'une nouvelle série d'incidents.

maison! L'acte mûrement délibéré est ce qui convient pour des (gens) tels que vous, des hommes connus.

— Ce (procédé) de Bhagavat, ô vénérable, me rend encore plus exalté et plus transporté, (je veux dire) cette parole que Bhagavat m'a adressée : N'agis qu'après mûre délibération, maître de maison! L'acte mûrement délibéré est ce qui convient à des (gens) tels que vous, des hommes connus. — Car, ô vénérable, les autres Tîrthikas après m'avoir reçu comme auditeur, lèveraient des bannières d'un bout à l'autre de Nâlandâ, en disant : Upâli, le maître de maison, est devenu notre auditeur. — Au lieu de cela, Bhagavat m'a dit : N'agis qu'après mûre délibération, maître de maison! L'acte mûrement délibéré est ce qui convient à des gens connus comme vous. — Eh bien! vénérable, pour la deuxième fois, je viens en refuge auprès de Bhagavat, de la Loi, de la Confrérie. Que Bhagavat me reçoive comme Upâsaka, venu en refuge (auprès de lui), à partir d'aujourd'hui, jusqu'à mon dernier soupir!

— Pendant longtemps, maître de maison, ta demeure a été pour les Nigaṇṭhas un puits (d'abondance); aussi penseras-tu peut-être que, s'ils viennent te trouver, il faudrait leur donner l'aumône.

— C'est un (procédé) de Bhagavat, ô vénérable, qui me rend encore plus exalté et plus ravi, que Bhagavat m'ait adressé cette parole : Pendant longtemps, maître de maison, ta demeure a été pour les Nigaṇṭhas, un puits (d'abondance); tu penseras peut-

être que, s'ils viennent à toi, il faudrait leur donner l'aumône. — Or, vénérable, j'avais entendu dire : Le Çramaṇa Gotama a parlé ainsi : C'est à moi qu'il faut donner, il ne faut pas donner aux autres; c'est à mes auditeurs qu'il faut donner, il ne faut pas donner aux auditeurs des autres. Le don qui m'est fait à moi a un grand mérite, le don fait aux autres n'a pas un grand mérite; le don fait à mes auditeurs a un grand mérite, le don fait aux auditeurs des autres n'a pas un grand mérite. — Et voici que Bhagavat m'invite à faire des dons aux Nigaṇṭhas! Aussi, vénérable, nous saurons que c'est ici (qu'il faut venir à) l'heure (de la prédication). Moi que voici, vénérable, pour la troisième fois, je viens en refuge auprès de Bhagavat, de la Loi, de la Confrérie. Que Bhagavat me reçoive comme un Upâsaka, moi qui suis venu en refuge auprès de lui, à partir d'aujourd'hui jusqu'à mon dernier souffle !

§ 4. Upâli endoctriné par le Buddha.

Alors Bhagavat adressa au maître de maison Upâli une série de discours, à savoir : un discours sur le don, un discours sur la moralité, un discours sur le Svarga; il fit apparaître à ses regards les suites funestes, le caractère dégradant, la turpitude des désirs, en même temps que les avantages de la sortie (hors du monde).

Lorsque Bhagavat comprit que le maître de maison Upâli avait l'esprit sain, l'esprit porté à la douceur, l'esprit libre d'empêchement, l'esprit élevé,

l'esprit rasséréné, alors il fit briller cet enseignement de la loi que les Buddhas ont fait jaillir d'eux-mêmes : la douleur, l'origine, l'obstruction, la voie. De même que, par exemple, un habit parfaitement propre dont on aurait enlevé toutes les taches noires reçoit une couleur parfaite, partout (égale à elle-même), ainsi, pour le maître de maison Upâli, sur le siège même où il était assis, l'œil de la loi naquit sans poussière et sans tache; ce qui est la loi de l'origine, cela (aussi) est la loi de l'obstruction.

Alors, le maître de maison Upâli, ayant vu la loi, ayant acquis la loi, ayant compris la loi, ayant pénétré complètement la loi, ayant traversé tous les doutes, écarté toutes les incertitudes, acquis la parfaite confiance (en lui-même), ne dépendant plus d'autrui, (ancré) dans l'enseignement du maître, dit à Bhagavat : Et maintenant, vénérable, allons! nous avons beaucoup à faire; oui, nous avons beaucoup de choses à faire [1].

— Ce que tu te proposes de faire maintenant, maître de maison, (fais-le).

Alors Upâli le maître de maison, s'étant réjoui de la parole de Bhagavat, en étant vivement satisfait, se leva de son siége, salua Bhagavat, fit le pradaxina, et se rendit à sa demeure.

[1] Tout ce développement est encore connu et revient souvent dans les textes; il n'est nullement spécial au personnage dont il s'agit. Il n'y a que la parole finale prononcée par Upâli qui appartienne en propre à cet épisode.

IV.

UPÂLI RETOURNE CHEZ LUI.

Arrivé chez lui, il s'adressa à son portier. A dater d'aujourd'hui, portier, mon ami, j'interdis ma porte aux Nigaṇṭhas et aux Nigaṇṭhis; mais ma porte est ouverte à Bhagavat, à ses Bhixus et à ses Bhixunîs, à ses Upâsakas et à ses Upâsikas. Si un Nigaṇṭha se présente, aie soin de lui parler ainsi : Arrête, ô vénérable, n'entre pas! A partir d'aujourd'hui, le maître de maison Upâli est devenu auditeur du Çramaṇa Gotama; sa porte est fermée aux Nigaṇṭhas et aux Nigaṇṭhis, elle est ouverte aux Bhixus et aux Bhixunîs, aux Upâsakas et aux Upâsikas de Bhagavat. Si ce sont des aumônes[1] que tu désires, ô vénérable, reste ici; c'est ici qu'elles te seront apportées.

— Oui, vénérable, répondit le portier obéissant à la parole du maître de maison Upâli.

V.

NÂṬAPUTTA EST INFORMÉ PAR DÎGHA DE LA CONVERSION D'UPÂLI.

§ 1er. Dîgha l'apprend par la rumeur publique.

Or, cette nouvelle parvint aux oreilles de l'ascète Dîgha le Nigaṇṭha : Le maître de maison Upâli est devenu auditeur du Çramaṇa Gotama.

Aussitôt l'ermite Dîgha le Nigaṇṭha se rendit au lieu où était Nâṭaputta le Nigaṇṭha et lui dit : Voici

[1] *Piṇḍaka*, que Childers rend par «incense, myrrh». Il est clair que, ici, ce mot répond au *Piṇḍapâta* des Bouddhistes.

ce que j'ai appris, ô vénérable! Le maître de maison Upâli est devenu un des auditeurs du Çramaṇa Gotama.

— C'est une chose déplacée, ascète, une chose invraisemblable que le maître de maison Upâli soit devenu auditeur du Çramaṇa Gotama : ce qui est à sa place, certes, c'est que le Çramaṇa Gotama devienne auditeur du maître de maison Upâli.

Une deuxième fois l'ascète Dîgha le Nigaṇṭha, etc.

Une troisième fois l'ascète Dîgha le Nigaṇṭha dit à Nâṭaputta le Nigaṇṭha : Voici ce que j'ai entendu dire, ô vénérable! le maître de maison Upâli est devenu auditeur du Çramaṇa Gotama.

— C'est une chose déplacée, ascète, c'est une chose invraisemblable que le maître de maison Upâli soit devenu auditeur du Çramaṇa Gotama. Ce qui est à sa place, certes, c'est que le Çramaṇa Gotama devienne auditeur du maître de maison Upâli.

— Eh bien! vénérable, je m'en vais pour savoir si le maître de maison Upâli est devenu auditeur du Çramaṇa Gotama, oui ou non.

— Va, toi, ascète! Informe-toi si le maître de maison Upâli est devenu auditeur du Çramaṇa Gotama, oui ou non.

§ 2. Dîgha l'apprend de la bouche du portier.

Alors l'ermite Dîgha le Nigaṇṭha se dirigea vers la demeure du maître de maison Upâli.

Or, le portier vit venir de loin l'ascète Dîgha le Nigaṇṭha; et, le voyant, il dit à l'ascète Dîgha le Ni-

gaṇṭha : Arrête, vénérable, n'entre pas! A dater d'aujourd'hui, le maître de maison Upâli est devenu auditeur du Çramaṇa Gotama. Sa porte est fermée aux Nigaṇṭhas et aux Nigaṇṭhîs, elle est ouverte aux Bhixus et aux Bhixunis, aux Upâsakas et aux Upâsikas de Bhagavat. Si ce sont des aumônes que tu désires, reste ici! c'est ici qu'on te les apportera.

— Ce ne sont pas des aumônes que je désire, mon cher, répliqua (l'ascète); et rebroussant chemin, il se rendit auprès de Nâṭaputta le Nigaṇṭha.

Quand il y fut arrivé, il parla ainsi à Nâṭaputta le Nigaṇṭha : Il est certainement vrai, ô vénérable, que le maître de maison Upâli est devenu auditeur du Çramaṇa Gotama. Je n'avais pas accepté cela de toi, ô vénérable, cela ne me plaisait pas, ô vénérable, que le maître de maison Upâli provoquât une discussion avec le Çramaṇa Gotama : car le Çramaṇa Gotama est un magicien, il connaît une magie convertissante au moyen de laquelle il convertit les auditeurs des autres Tìrthikas. Eh bien! vénérable, le maître de maison Upâli t'a été (ravi) converti par le Çramaṇa Gotama, au moyen de sa magie convertissante.

— C'est une chose déplacée, ascète, c'est une chose invraisemblable que le maître de maison Upâli soit devenu auditeur du Çramaṇa Gotama. Ce qui est à sa place, certes, c'est que le Çramaṇa Gotama devienne auditeur du maître de maison Upâli.

Une deuxième fois l'ermite Dîgha le Nigaṇṭha, etc.

Une troisième fois l'ermite Dîgha le Nigaṇṭha parla

ainsi à Nâṭaputta le Nigaṇṭha : Oui, vénérable, il est très vrai que le maître de maison Upâli est devenu auditeur du Çramaṇa Gotama. Je n'avais pas accepté cela de toi, ô vénérable! cela, ô vénérable, ne me plaisait pas, que le maître de maison Upâli provoquât une discussion avec le Çramaṇa Gotama. Car le Çramaṇa Gotama est un magicien; il connaît une magie convertissante au moyen de laquelle il convertit les auditeurs des autres Tîrthikas. Eh bien! vénérable, le maître de maison Upâli t'a été (ravi) converti par le Çramaṇa Gotama au moyen de sa magie convertissante.

— C'est une chose déplacée, ascète, c'est une chose invraisemblable que le maître de maison Upâli soit devenu l'auditeur du Çramaṇa Gotama; ce qui, certes, est à sa place, c'est que le Çramaṇa Gotama devienne auditeur du maître de maison Upâli. Eh bien! j'irai, moi, ascète, pour savoir par moi-même si le maître de maison Upâli est devenu auditeur du Çramaṇa Gotama, oui ou non.

VI.

VISITE DE NÂṬAPUTTA À UPÂLI.

§ 1er. Pourparlers pour être admis.

Alors Nâṭaputta le Nigaṇṭha, avec une grande assemblée de Nigaṇṭhas, se dirigea vers la demeure du maître de maison Upâli.

Le portier vit venir de loin Nâṭaputta le Nigaṇṭha, et le voyant, il adressa ces paroles à Nâṭaputta

le Nigaṇṭha : Arrête, vénérable, n'entre pas! A dater d'aujourd'hui le maître de maison Upâli est devenu auditeur du Çramaṇa Gotama. Sa porte est fermée aux Nigaṇṭhas et aux Nigaṇṭhîs, elle est ouverte aux Bhixus et aux Bhixunîs, aux Upâsakas et aux Upâsikas de Bhagavat. Si ce sont des aumônes que vous désirez, vénérable, reste ici; elles vous seront apportées ici même.

— Eh bien! portier, mon ami, rends-toi auprès du maître de maison Upâli, et, quand tu l'auras rejoint, parle ainsi au maître de maison Upâli : Vénérable, Nâṭaputta le Nigaṇṭha accompagné d'une grande assemblée de Nigaṇṭhas est à ta porte en dehors sous le vestibule; il désire te voir.

— Oui, vénérable! répondit le portier; et, selon (le désir de) Nâṭaputta le Nigaṇṭha, il se rendit auprès du maître de maison Upâli. Quand il y fut arrivé, il parla ainsi au maître de maison Upâli : Vénérable, Nâṭaputta le Nigaṇṭha, accompagné d'une grande assemblée de Nigaṇṭhas est à ta porte, en dehors, sous le vestibule; il désire te voir.

— Eh bien! donc, portier, mon ami, prépare des sièges dans la salle d'entrée intermédiaire [1].

— Oui, vénérable, dit le portier. Et, selon ce qu'avait dit le maître de maison Upâli, il prépara

[1] « Pour la maison qui a sept vestibules, soit qu'on commence par l'intérieur, soit qu'on commence par l'extérieur, c'est le quatrième vestibule, pour celle qui en a cinq, c'est le troisième, pour celle qui en a trois, c'est le deuxième vestibule qu'on appelle la salle d'entrée intermédiaire... » (C.).

des sièges dans la salle d'entrée intermédiaire. Après quoi, il se rendit auprès du maître de maison Upâli; y étant arrivé, il dit au maître de maison Upâli : Vénérable, les sièges sont préparés dans la salle d'entrée intermédiaire; (tu peux faire) maintenant ce que tu as dans l'esprit.

Alors le maître de maison Upâli se rendit dans la salle d'entrée intermédiaire. Quand il y fut arrivé, il s'assit sur le siège principal, le meilleur, le plus élevé, le plus distingué; puis, interpellant son portier : Portier, mon ami, rends-toi près de Nâṭaputta le Nigaṇṭha. Quand tu l'auras rejoint, dis à Nâṭaputta le Nigaṇṭha : Vénérable, le maître de maison Upâli a parlé ainsi : Entre, vénérable, si tu le désires.

— Oui, vénérable, répondit le portier; et, se conformant aux ordres du maître de maison Upâli, il se rendit auprès de Nâṭaputta le Nigaṇṭha. Arrivé près de lui, il dit à Nâṭaputta le Nigaṇṭha : Vénérable, Upâli le maître de maison a parlé ainsi : Entre, vénérable, si tu le désires.

Aussitôt, Nâṭaputta le Nigaṇṭha, avec la grande assemblée des Nigaṇṭhas, se rendit dans la salle d'entrée intermédiaire.

§ 2. Reproches de Nâṭaputta à Upâli et réponse d'Upâli.

Alors Upâli le maître de maison aperçut de loin Nâṭaputta le Nigaṇṭha qui s'avançait en tête (de sa suite). Dès qu'il le vit, il alla à sa rencontre, et, essuyant avec son vêtement de dessus le siège princi-

IMPRIMERIE NATIONALE.

pal, le meilleur, le plus élevé, le plus distingué, il le lui présenta et l'invita à s'asseoir. Lui-même s'assit sur le siège principal, le meilleur, le plus élevé, le plus distingué (après l'autre); puis il dit à Nâṭaputta le Nigaṇṭha : il y a des sièges, vénérable, assieds-toi[1].

— Tu es fou, maître de maison, tu es stupide : J'irai moi, vénérable, avais-tu dit; je provoquerai le Çramaṇa Gotama à parler. Tu y es allé, et tu es revenu pris comme au lacet par son grand agencement de paroles. C'est exactement, maître de maison, le cas d'un homme chargé d'enlever les testicules, qui irait et reviendrait les testicules enlevés, ou bien, maître de maison, celui d'un homme chargé d'arracher les yeux, qui irait et reviendrait les yeux arrachés. De même, toi, maître de maison, tu avais dit : J'irai, moi, ô vénérable, je provoquerai le Çramaṇa Gotama à parler; tu es allé, et tu es revenu pris comme au lacet par son grand agencement de paroles. Tu as été converti, maître de maison, par le Çramaṇa Gotama, au moyen de sa magie convertissante.

— Bienheureuse magie convertissante, ô véné-

[1] Ce passage me paraît obscur dans le texte et mal éclairci dans le commentaire. Si je comprends bien, Upâli a fait préparer deux sièges peut-être inégaux, plus élevés que les autres : il a occupé l'un, puis s'est levé pour offrir à son visiteur soit ce siège-là, soit l'autre; lui-même s'assied sur un des sièges. Voyant le Nigaṇṭha rester debout, il l'invite à s'asseoir. Pour toute réponse Nâṭaputta éclate en injures. — L'auteur a voulu opposer l'une à l'autre la politesse prévenante d'Upâli et la grossièreté de Nâṭaputta.

rable, bienfaisante magie de conversion, ô vénérable! Si mes chers parents et alliés se laissaient convertir par cette (espèce de) conversion, cela servirait pour longtemps au bien et au bonheur de mes chers parents et alliés.

Si tous les Xatriyas, ô vénérable, se laissaient convertir par cette (espèce de) conversion, cela contribuerait pour longtemps au bien et au bonheur de tous ces Xatriyas.

Si tous les Brâhmanes, ô vénérable, etc.

Si tous les Vaiçyas, ô vénérable, etc.

Si tous les Çudras, ô vénérable, se laissaient convertir par cette (espèce de) conversion, cela contribuerait pour longtemps au bien et au bonheur de tous ces Çudras.

Si ce monde, avec ses dieux, ses Mâras, ses Brahmâs, avec ses Çramaṇas et ses Brâhmanes, avec ses créatures divines et humaines, se laissait convertir par cette (puissance de) conversion, cela contribuerait pour longtemps au bien et au bonheur de ce monde avec ses dieux, ses Mâras, ses Brahmâs, avec ses Çramaṇas et ses Brâhmanes, avec ses créatures divines et humaines.

§ 3. Comparaisons du singe et des étoffes.

Eh bien! vénérable, je te ferai une comparaison; par la comparaison, des hommes avisés comprennent le sens de ce que l'on dit.

Autrefois, vénérable, un brâhmane vieux, très

vieux, cassé, avait pour épouse une jeune fille brâhmanique enceinte, sur le point d'accoucher.

Or, vénérable, la jeune femme parla ainsi au brâhmane : Va toi, brâhmane, achète dans une boutique un petit de singe, et apporte-le moi; il servira de jouet pour mon garçon.

Le brâhmane répondit à la jeune femme : Attends, Madame[1], que tu sois accouchée. Si tu accouches d'un garçon, Madame, j'achèterai dans une boutique un petit de singe, et je te l'apporterai pour qu'il serve de jouet à ton garçon. Si tu accouches d'une fille, Madame, j'achèterai dans une boutique une petite femelle de singe, et je te l'apporterai pour qu'elle serve de jouet à ta petite fille.

Une deuxième fois, vénérable, la jeune femme, etc.

Une troisième fois, vénérable, la jeune femme dit au brâhmane : Va, toi, brâhmane, achète dans une boutique le petit d'un singe pour qu'il serve de jouet à mon garçon.

Alors, vénérable, le brâhmane, dont la passion pour cette jeune femme tenait l'esprit captif, acheta dans une boutique un petit de singe, l'apporta à la jeune femme et lui dit : Voici Madame, le petit de singe que j'ai acheté dans une boutique; je te l'apporte pour qu'il serve de jouet à ton garçon.

A ces mots, vénérable, la jeune femme parla ainsi au brâhmane : Va, toi, brâhmane, prends ce petit de singe, et rends-toi auprès de Rattapâṇi, le fils du

[1] *Bhoti*, terme de respect.

teinturier[1]. Quand tu y seras arrivé, dis à Rattapâṇi, le fils du teinturier : Rattapâṇi, mon ami, je désire que ce petit de singe soit teint de la couleur appelée Pîtâvalepana, et que, après avoir été teint, il soit battu et rebattu, bien frotté dans un sens et dans l'autre.

Alors, vénérable, le brâhmane, dont la passion pour cette jeune femme tenait l'esprit captif se rendit auprès de Rattapâṇi, le fils du teinturier; et quand il l'eut joint, il lui dit : Rattapâṇi, mon ami, je désire que ce petit de singe soit teint, coloré au moyen de la teinture dite Pîtâvalepana, battu et rebattu, brossé dans un sens et dans l'autre.

A ces mots, vénérable, Rattapâṇi, le fils du teinturier, dit au brâhmane : Vénérable, ce petit de singe que tu as là peut supporter la teinture, il ne peut supporter le battage ni le brossage.

Tel est, ô vénérable, le discours des fous Nigaṇṭhas. Il peut supporter la teinture des fous; il ne peut supporter l'examen approfondi ni le frottement des savants.

Plus tard, ô vénérable, ce brâhmane se rendit avec une paire d'habits neufs auprès de Rattapâṇi, le fils du teinturier, et lui dit : Rattapâṇi, mon ami,

[1] *Rattapâṇi rajakaputto.* — On pourrait traduire : « Rattapâṇi fils de Rajaka ». — Mais Rajaka doit plutôt être pris comme nom commun. On lui donne ordinairement le sens de « blanchisseur »; je crois pouvoir le rendre par « teinturier »; *Rajakaputto* n'est peut-être même qu'un nom de profession désignant tout simplement un blanchisseur ou un teinturier. Quant au nom propre *Rattapâṇi*, il signifie « qui a les mains teintes ».

je désire que cette paire d'habits neufs soit teinte de la couleur dite Pîtâvalepana, battue et rebattue, brossée dans les deux sens.

A ces mots, Rattapâṇi, le fils du teinturier, dit au brâhmane : Vénérable, cette paire d'habits neufs peut supporter la teinture, elle peut supporter le battage et le brossage.

Tel est, ô vénérable, le langage de Bhagavat, l'Arhat, parfait et accompli Buddha; il supporte la teinture, il supporte l'examen approfondi et le frottement des sages[1].

— Maître de maison, le peuple et le roi lui-même ont cette opinion : Le maître de maison Upâli est un auditeur de Nâtaputta le Nigaṇṭha. — De qui devons-nous te tenir pour auditeur?

§ 4. Upâli se déclare auditeur du Buddha.

A ces mots, Upâli, le maître de maison, s'étant levé de son siège, relevant sur une épaule son vêtement supérieur, et faisant l'anjali en s'inclinant du côté de Bhagavat, parla ainsi à Nâtaputta le Nigaṇṭha :

Eh bien! Vénérable, écoute, (et tu sauras) de qui je suis l'auditeur.

(Ce Bhagavat), ferme[2], délivré du trouble de l'in-

[1] Il y a dans cette phrase et dans la précédente qui lui correspond certaines difficultés de lecture et d'interprétation sur lesquelles il serait trop long d'insister.

[2] Ici commence une série d'épithètes ou de qualificatifs, au nombre de cent, distribués dans dix espèces de strophes, en renfermant chacune dix, et se terminant par une sorte de refrain; ces

telligence qu'il a dissipé, de l'opiniâtreté qu'il a brisée, victorieux par la (grande) victoire, exempt de faute, à l'esprit parfaitement calme, à la moralité très développée, à la science excellente, qui a surmonté toutes les difficultés, sans tache, c'est de ce Bhagavat que je suis auditeur.

(Ce Bhagavat), exempt d'incertitude, content, qui a rejeté les plaisirs du monde, joyeux, qui a réalisé l'ascétisme parfait, vrai fils de Manu, portant un corps pour la dernière fois, (vraiment) homme, incomparable, exempt de passion, c'est de ce Bhagavat que je suis auditeur.

(Ce Bhagavat), sans crainte, vertueux, maître de discipline, le meilleur des cochers, sans supérieur, à la loi agréable, exempt de doute, répandant la lumière, destructeur de l'arrogance, héros, c'est de ce Bhagavat que je suis auditeur.

(Ce Bhagavat), irréprochable, profond, silencieux, bienfaisant, savant, bien établi dans la loi, bien garanti, supérieur aux attachements, délivré, c'est de ce Bhagavat que je suis auditeur.

(Ce Bhagavat), éléphant, qui a laissé bien loin lit, siège, etc., pour qui tous les attachements sont détruits, délivré, habile dans la réfutation, savant, qui a la science pour étendard, qui a écarté les passions, dompté, libre d'assujettissement, c'est de ce Bhagavat que je suis auditeur.

strophes ne sont cependant pas en vers. Bon nombre de ces qualificatifs mériteraient des observations. Mais cela m'eût entraîné bien loin; et j'ai cru mieux faire de ne mettre aucune note.

(Ce Bhagavat), le meilleur de Ṛṣis, qui ne trompe pas, qui possède les trois sciences, qui a obtenu la pureté absolue (Brahma), bien lavé (de toute souillure morale), habile à parler, parfaitement calme, qui sait le Veda, qui est un dompteur de villes (Purindado), un Çakra, c'est de ce Bhagavat que je suis auditeur.

(Ce Bhagavat), ârya, qui a l'ampleur de l'existence, qui a obtenu le gain, qui proclame la vérité, qui se souvient (de tout), à la vue large, qui n'a ni inclination ni répulsion, libre de désirs, maître de lui-même, c'est de ce Bhagavat que je suis auditeur.

(Ce Bhagavat), élevé, adonné à la méditation (*jhâna*), qui n'a pas besoin de faveur, qui n'est pas lié, bon, affranchi de la transmigration, arrivé au degré le plus haut, qui est passé à l'autre bord et qui y fait passer (les autres), c'est de ce Bhagavat que je suis auditeur.

(Ce Bhagavat), calme, à la science multiple (ou abondante) à la haute science, exempt de cupidité, venu comme les autres (Tathâgata), bienvenu (Sugata), sans rival, sans égal, sûr de lui-même, d'une habileté consommée, c'est de ce Bhagavat que je suis auditeur.

(Ce Bhagavat) qui a retranché la soif, Buddha, qui a écarté la racine (du mal), qui n'a contracté aucune souillure, digne d'adoration, Yaxa, la plus haute personnalité qui soit, incomparable, grand, possesseur de la gloire la plus haute, c'est de ce Bhagavat que je suis auditeur.

— Quand donc, maître de maison, as-tu arrangé cet éloge du Çramaṇa Gotama?

— Vénérable, c'est comme s'il y avait un grand amas de fleurs, de fleurs variées, et qu'un habile faiseur de guirlandes ou l'élève d'un faiseur de guirlandes les assemblât pour en faire une guirlande variée, ainsi, vénérable, Bhagavat a plusieurs couleurs, plusieurs centaines de couleurs ou de qualités dignes d'éloge. Qui donc, ô vénérable, ne ferait pas l'éloge (ou la peinture) de celui qui est digne d'éloge[1]?

VII.

FUREUR (ET MORT) DE NÂṬAPUTTA.

Alors, Nâṭaputta le Nigaṇṭha ne pouvant supporter l'éloge de Bhagavat, le sang lui jaillit tout chaud de la bouche[2].

[1] Il y a ici une sorte de jeu de mots (qui ne me paraît pas avoir beaucoup de sel) sur le terme *vaṇṇa* qui signifie «couleur» et «éloge». (Il a encore d'autres significations.) — Il est à remarquer que Upâli ne répond pas à la question : Quand... as-tu...?

[2] «Le vomissement de sang annonce la mort, et il n'y a pas beaucoup d'êtres qui puissent vivre après (un pareil accident). Les genoux de Nigaṇṭha fléchirent; il tomba. Après l'avoir montré (à tous), on le porta en dehors de la ville, puis on l'installa sur une civière de laboureur. On arriva (ainsi) à Pâvâ; peu de temps après, il mourut là, à Pâvâ.» (C.).

BIBLIOGRAPHIE OTTOMANE.

NOTICE

DES

LIVRES TURCS, ARABES ET PERSANS

IMPRIMÉS À CONSTANTINOPLE

DURANT LA PÉRIODE 1302-1303 DE L'HÉGIRE (1885-1886),

PAR M. CL. HUART.

(QUATRIÈME ARTICLE.)

Il n'y a rien de bien nouveau à signaler au lecteur depuis notre dernier article. Le développement de l'instruction publique, dans lequel la Turquie suit, de loin il est vrai, les tendances qui règnent généralement en Europe, offre aux livres classiques un débouché toujours ouvert qui permet de renouveler les éditions; mais quant à l'éclosion de livres nouveaux, il faut rabattre des espérances qu'avait fait naître un moment l'activité des presses de Stamboul. La publication de manuscrits inédits empruntés aux bibliothèques toujours peu accessibles des grandes mosquées de la ville turque, qui faisait l'honneur de l'imprimerie du journal arabe *El-Djévâïb*, se trouve entravée, sinon définitivement arrêtée, par le transfert au Caire de l'établissement dirigé par le fils de Fârès ech-Chidyaq. Notre présente notice indique les titres des deux ou trois derniers ouvrages sortis des presses de Sélîm-Éfendi Fârès; il est probable, malheureusement, que c'est la

dernière fois que nous avons à enregistrer les intéressantes publications de l'éditeur libanais, que la tracasserie formaliste des administrations ottomanes n'a pas peu contribué à décourager. Sans hésiter, Sélim-Éfendi a quitté sa patrie d'adoption; espérons que la science n'en profitera que mieux de son zèle littéraire.

Les romans français continuent à offrir une ample matière aux traducteurs ottomans, qui peuplent du produit de leur travail acharné les feuilletons des journaux et les publications populaires. On chercherait en vain la mention de ces œuvres de seconde main dans les pages qui suivent; nous nous bornerons à noter les noms d'Ali Nihâd-bey, qui a traduit *Amaury*, d'Al. Dumas père, de Khalil Edib-Éfendi de Brousse, qui s'est escrimé sur *Un paquet de lettres*, *Césarine*, *la Boîte d'argent*, de M. A. Dumas; de Tevfiq-Éfendi de Salonique, qui a fait paraître des traductions turques de *Serge Panine*, de M. G. Ohnet, de *Bernard l'assassin*, de M. Edmond Tarbé, et de *Claude Gueux*, de V. Hugo; nous citerons encore Ahmed Midhat Éfendi avec l'*Amant de la Lune*, de Paul de Kock et *La Perle jaune*, de M. Georges Pradel, etc. Néïr-bey, employé au Ministère des Finances, a traduit *Bertram le Matelot*, drame de Bouchardy, et Abdullah Djevdet-bey, élève de l'École des langues, *Monsieur Prospère*, comédie de M. Gustave Desnoiresterres.

S. A. Ahmed Véfiq pacha, qui, retiré comme un sage dans sa calme retraite de Roumili-Ḥiçâr, y oublie les ennuis des hautes fonctions qu'il a naguère occupées, a bien voulu jeter les yeux sur la suite de 344 numéros qui compose la présente notice. L'ancien président de l'Académie ottomane est resté le centre auquel vient aboutir tout le mouvement littéraire de la Turquie; en tout cas, il est l'homme de l'empire ottoman le plus au courant des publications orientales, et nous devons à sa haute compétence d'utiles indications dont nous avons tiré profit, et dont nous le remercions sincèrement ici-même.

Péra, novembre 1886.

I.

THÉOLOGIE, SCIENCES RELIGIEUSES, LÉGISLATION.

1. اداب مطالعه « Les procédés de la réflexion », sur les controverses, par le molla Eumèr Luṭfi-Éfendi. 1302.

2. اراضى قانوننامه‌سى وطاپو نظامنامه‌سى « Code de la propriété foncière, et règlement du *tapou* (titres possessoires de la propriété domaniale) », recueil des divers règlements relatifs aux terrains, instructions, tarifs, etc., extraits du *Destour*, avec l'indication de toutes les modifications qui y ont été apportées, par Chukri-Éfendi, professeur de droit immobilier à l'école de droit. Imprimerie impériale. 1303.

3. اسباب فلاح تفسيرى « Interprétation des causes du salut », commentaire en arabe sur le chapitre du Qoran appelé *Sourat el-Mou'minîn*, avec des détails sur les questions de droit et de jurisprudence, les *hadith* et les légendes qui s'y rattachent, et les controverses qui se sont fait jour à son endroit, par le molla Suléïman Sirri-Éfendi, docteur de l'université de Bayézid. Chez Sa'îd et Ḥâfyzh Méḥemet, au bazar des graveurs, et Ḥadji Ḥusséïn, à celui des papetiers. 1303. Prix : 11 piastres.

4. اصول فقه « Principes de la jurisprudence », droit canonique musulman, par Maḥmoûd Es'ad-Éfendi, président du tribunal correctionnel de Smyrne. Chez Qarabet et Qaçpar. 1303. Prix : 2 piastres.

5. اصول محاكمهٔ حقوقيه « Principes de la procédure civile », par Maḥmoûd Es'ad-Éfendi, avocat, ancien élève de l'école de droit. Chez Arakel-Éfendi. 1302. Prix : 5 piastres.

6. اصول محاكمهٔ حقوقيه شرحى « Commentaire sur le Code de procédure civile », par Sâbit-Éfendi. 1re et 2e parties. Chez Arakel-Éfendi. 1302. Prix : 5 piastres.

7. امرا وضابطان عسكريه ايتاملرينه تخصيص اولنه جق معاشلرك نظامنامه سى « Règlement relatif aux pensions attribuées aux orphelins laissés par les officiers supérieurs et subalternes de l'armée. » Chez Arakel-Éfendi. Imprimerie impériale. 1303.

8. بدرقهٔ ارباب دعاوى « Le guide des plaideurs », formulaire et guide de la procédure, à l'usage des gens qui ont des procès à soutenir, avec des explications et des informations relatives au droit, par Aḥmed Luṭfi-Éfendi, président du tribunal de commerce de Sérès. Chez Arakel-Éfendi. 1303. Prix : relié, 13 piastres.

9. تحقيقات اوليه واستنطاقيه « Les enquêtes préliminaires et celles du juge d'instruction », par 'Osmaṇ Çâïb-Éfendi, juge d'instruction du Conseil d'État. 1302.

10. ترجمهٔ كتاب البرهان المؤيّد « Traduction du livre intitulé *La Preuve renforcée* », par Qodsi-Zâdèh Qadri-bey, second secrétaire du Palais impérial. Chez Qarabet et Qaçpar. 1303.

11. تركجه مختصر اصول فقه « Cours de droit canonique, abrégé, en turc », par le molla Aḥmed Ḥamdi-Éfendi, président du conseil de censure au Ministère de l'instruction publique. 1302. Prix : 7 piastres et demie.

12. تشريح قانون تجارت « Examen détaillé du Code de commerce », par Nazhrèt Ḥilmi-Éfendi, avocat. Vol. I et II. Chez Qarabet et Qaçpar. 1303.

13. تصفيهٔ ديون قرارنامه‌سى « Décision relative à la liquidation de la dette flottante ». Imprimerie impériale. 1303. Chez Arakel-Éfendi.

14. تعليق ابن رسول على سالكوتى « Notes suspendues par Ibn-Résoûl sur le texte de Sâlikoûti », explication, par Ibn-Résoûl, du commentaire de Sâlikoûti sur les notes marginales de Khayâli appliquées au commentaire des *ʿAqâʾid* de Néséfi par Teftazâni. Publié par les soins du petit-fils de l'auteur, Émin-Éfendi, président du tribunal civil de première instance de Diarbékir. Chez Qarabet et Qaçpar. 1303. Prix : 2 medjidiés d'argent.

Voyez, sur ces divers commentaires, Ḥadji-Khalfa, t. IV, p. 219, n° 8173, et p. 225, ligne 6.

15. تعيين الوظائف فى حق المتشابهات « Fixation des devoirs touchant les versets semblables », sur le Qoran et les *hadîth*, par Aḥmed Ruchdi-Éfendi, ancien gouverneur du sandjak de Qonia. Mosquée de Bayézîd, chez le syndic des relieurs. 1302. Prix : 5 piastres.

16. حقائق قرآنيه‌دن برنبذه « Extrait des vérités coraniques » par Aḥmed Ruchdi-Éfendi. Mosquée de Bayézîd, chez le syndic des relieurs. 1302. Prix : 2 piastres et demie.

17. حقوق تجارت « Droit commercial », traité complet des lois concernant le commerce, par Réchîd-bey, auditeur au Conseil d'État, et Avramaki-Éfendi. 1er vol. contenant 238 pages. 1303.

18. حقوق عاديه قانونامه‌سى « Code du droit coutumier », traduit par Nazhrèt Ḥilmi-Éfendi, avocat. Paraît par fascicules chez Qarabet et Qaçpar. 1303.

19. حقوق وجزا مروروزمانلرى « La prescription en droit civil et criminel ». 1303. Prix : 10 piastres.

20. حكمت حقوق « La philosophie du droit », par Sâbit-Éfendi, d'après le cours professé par Munîf-pacha. 256 pages. 1302. Chez Arakel-Éfendi. Prix : 10 piastres.

21. حلبى « Le Ḥalébi », éléments du droit canon, d'Ibrâhîm Ḥalébi, auteur du *Multéqâ,* avec notes marginales. Imprimé par les soins de Ḥadji ʿAli Yektâ-Éfendi, agrégé de l'université de Sainte-Sophie. Chez Ḥafyzh Méḥemet-Éfendi, au bazar des graveurs, n° 13. 1303.

22. خلاصة البيان فى تأليف القرآن « Exposition succinte de la composition du Qorân », en arabe, par S. Exc. Djevdet-pacha, ministre de la justice. 1303.

23. درر الحكّام « Les perles des juges », commentaire sur le *Medjellé* ou code civil ottoman, par le molla ʿAli-Ḥaïdar-Éfendi, conseiller à la cour d'appel de Constantinople. Vol. I à V. 1302-1303. Prix du 1er vol. 40 piastres; des autres, 30 piastres.

24. دستور « La règle », recueil des lois et règlements en vigueur dans l'Empire ottoman. 4e appendice, contenant les publications officielles les plus récentes (forme le 8e volume du recueil complet). Chez Sérafîm-Éfendi, 1302. Prix : 15 piastres.

Voyez *Bibliographie ottomane*, dans le *Journal asiatique* de 1882, nos 8 et 9, et de 1885 (février-mars-avril), no 24.

25. ذيل صكّ « Supplément au formulaire », complément de l'ouvrage intitulé صك قوانين (paru antérieurement), par Ṭalʿat-Éfendi, substitut démissionnaire du procureur impérial de Serfîtché. 320 pages. 1302. Prix : 25 piastres.

Commentaire sur le code de procédure civile, donnant, pour les questions embarrassantes, les solutions de la cour de cassation ottomane et des auteurs français les plus estimés.

26. رهبر تجارت « Le guide du commerce », par Iskender-Éfendi, juge à la 2e chambre du tribunal de commerce de Constantinople. Petit format, 207 p. Imprimerie *ʿosmâniyyéh*, 1302. Prix : 12 piastres.

Ce livre traite du commerce en général examiné dans toutes ses branches. On y trouve, dans un ordre méthodique, les dispositions du code de commerce qui règlent les diverses transactions et opérations commerciales ; des modèles de tenue de livres, des formules de lettres de change, etc.

27. رهبر تلاميذ « Le guide des élèves », sur certaines questions religieuses, à l'usage de la classe supérieure des écoles primaires, par 'Abdi Kiâmil-Éfendi, directeur de l'école *Chems-ul-Me'ârif.* 1303.

28. روح « L'esprit », traité de psychologie selon les commentateurs du Qorân et les philosophes, par S. Exc. Sirri-pacha, gouverneur général de la province d'Angora. Chez Arakel-Éfendi. 1303. Prix : 3 piastres.

Forme le 1er fascicule de la *Bibliothèque ottomane* d'Arakel.

29. روح الصلوة « L'esprit de la prière », par le molla El-Ḥadj Méḥemet Fevzi-Éfendi, ancien mufti d'Andrinople. Chez Ḥadji 'Ali-Éfendi de Philippopoli, au bazar des papetiers. 1303. Prix : 12 piastres.

30. سرّ قرآن « Les mystères du Qorân », extrait et traduction du *Grand commentaire* de Fakhr-eddîn Râzi, par S. Exc. Sirri-pacha, gouverneur général de la province d'Angora. De l'Association des imprimeurs. Chez Arakel-Éfendi. 3 volumes (dont 2 parus). 1303. Prix de chaque volume : 30 piastres.

31. شرح عقائد ترجهسى « Traduction du commentaire de l'*'Aqâ'id* », par Sirri-pacha, gouverneur général d'Angora. 4e fascicule et dernier du tome II. Chez Sérafîm-Éfendi. Imprimé à Trébizonde, 1302.

L'ouvrage entier forme deux volumes. Les premières livraisons ont été imprimées par l'imprimerie de l'ancien vilayet du Danube.

32. شرح قانون جزاى عسكرى « Commentaire sur

le code pénal militaire », par Khalîl Rif'at-Éfendi, ancien président du tribunal correctionnel de 1[re] instance de Smyrne. Chez Alexan-Éfendi. 1303.

33. شرحلی قانوننامهٔ تجارت بحریه « Code de commerce maritime, avec commentaire ». Chez Qarabet et Qaçpar. 1303. Prix : 10 piastres.

34. شواهد النبوه « Les témoignages de la prophétie », traduction turque, par Lâmi'î, de l'ouvrage de Mevlâna 'Abd-ur-Raḥman Djâmi. Chez Arakel-Éfendi. 1303. Prix : 25 piastres relié.

Cf. Ḥadji-khalfa, t. IV, p. 82, n° 7689.

35. عقائد الاسلام « La foi musulmane », catéchisme abrégé, traité des dogmes de la foi, en turc, par Ibrâhîm Nâṭiqi-Éfendi. Chez Arakel, 1302. Prix : 10 piastres.

36. عقود الاضحیة « Législation des sacrifices canoniques », traité de droit canon sur les sacrifices d'animaux, la jugulation et la chasse, par le molla Méhémet Émîn, ancien *naïb* ou substitut de juge à Mossoul. 2[e] édition, revue et augmentée. Chez Arakel. 1303. Prix : 3 piastres.

37. علاوه‌لی منشآت حقوق « Formulaire de la procédure civile, avec supplément »; 2[e] édition, revue et considérablement augmentée, de l'ouvrage de Ḥasan Ḥifzhi-Éfendi, avocat. Chez Arakel. 1303. Prix : 25 piastres relié.

Voyez *Bibliographie ottomane*, dans le *Journal asiatique*, février-mars-avril 1885, p. 247, n° 68.

38. فرانسه مطبوعات قانون جديدى « Nouvelle loi française sur la presse », traduite par Feyzi-Éfendi, élève du lycée impérial de Galata-Séraï. Imprimerie Abou'z-Ziya. 1303.

39. قود سيويل يأخود فرانسه قانون مدنيسى « Code civil, ou lois civiles françaises », traduit en turc par Nazhrèt Hilmi-Éfendi. Publié en 20 fascicules. Chez Qarabet et Qaçpar. 1303. Prix de la livraison : 2 piastres.

40. كتاب الانوار القدسيه فى تنزيه طرق القوم العليه « Le livre des lumières sacrées, sur la manière de purifier les hautes voies de la secte », préceptes et règles de l'ordre religieux des Châziliyyèh, en arabe, par Mohammed ben Mohammed Hasan Zhâfer. 423 pages. Imprimerie ʿ*osmaniyyèh*. 1302.

41. كتاب البرهان « Le livre de la preuve », sur les principes du droit musulman, par le séid Ahmed er-Rifâʿi; traduit de l'arabe en persan et suivi de l'ouvrage intitulé : كتاب الحكم « Le livre des apophthegmes », par le même, et traduit également de l'arabe en persan; précédé d'une biographie abrégée de l'auteur. 1302.

42. كليات شرح جزا « Commentaire complet du code pénal », par Khalîl-Rifʿat-bey, ancien président du tribunal correctionnel de 1re instance de Smyrne. Paraît par fascicules et formera un ouvrage de 600 à 700 pages. 1303.

43. لوائح قدسيه « Rapports sur des sujets sacrés »,

en arabe et en turc, par le molla Ḥadji Tevfîq-Éfendi, adjoint du cazi-asker de Roumélie et président du conseil du Chéïkh-ul-Islamat. 1303.

44. مجموعه « Recueil », imprimé par les soins de Çâliḥ-Éfendi. Au bazar des graveurs, chez l'émigré ʿAbdullah Éfendi. 1302. Cet ouvrage contient :

1° تنبيه الغبى فى روية النبى « L'avertissement au négligent, sur la vision du Prophète », par Youssouf-Éfendi, chéïkh de l'ordre religieux des Khalvètiyyèh ;

2° تضليل التاويل « L'égarement de l'interprétation », par le même ;

3° Un traité du chéïkh Moçṭafa Éfendi le Circassien.

45. محاكماتم « Mes procès », collection de six plaidoiries prononcées devant la Cour criminelle par Simon-Éfendi Tinghir, avocat. Chez Arakel. 1303. Prix : 7 piastres et demie.

46. محرّرات ساميه وعدليه « Circulaires du grand-vizir et du ministre de la justice », relatives à l'interprétation des lois et des règlements, recueillies par ʿAbd-ur-Raḥman Ḥaqqi-Éfendi. Vol. II et III. 1302.

Voyez, dans le présent recueil, n° de février-mars-avril 1885, p. 244, le n° 51.

47. مدافعه « La défense », par Aḥmed Midḥat-Éfendi. 3e partie : le passé, le présent et l'avenir du christianisme. 1302. Prix : 10 piastres.

Forme le complément des deux ouvrages signalés sous les n°s 53 et 54 de notre *Bibliographie ottomane* de 1885.

48. مدخل حقوق بين الدول « Introduction au droit international », par Ibrâhîm Ḥaqqi-bey, élève diplômé de l'école d'administration. Chez Qarabet et Qaçpar. 1303. Prix : 7 piastres et demie.

49. معمّای الهی « L'énigme divine », commentaire sur les lettres que l'on trouve en tête de certains chapitres du Qorân, en turc, par Muʿallim Nâdji. Imprimerie d'Abou'z-Ziyâ. 1302.

50. معيار جزا « L'étalon en matière de droit pénal », commentaire sur le code pénal ottoman, par Réchâd-bey, président de la section correctionnelle de la Cour d'appel de la province de Syrie. Imprimerie impériale. 1303.

51. ملجاء عباد « L'asile des serviteurs de Dieu », par Aḥmed Moukhtar Éfendi, auteur du *Rèhbèr-i Nédjât* (sur cet ouvrage, voir *Bibliogr. ottom.*, 1882, n° 12, et 1885, n° 29). 1303. Prix : 5 piastres.

Sur les bases de l'unité de Dieu et les principes de sa connaissance; sur les préceptes révélés à Moïse.

52. مناقب آقشمس الدين « Les vertus d'Aq-Chems-uddîn », panégyrique de ce saint homme, enterré à Koïnik, par ʿAbdullah Sâmi-bey, descendant du même. A la librairie de l'Époque. 1303. Prix : 5 piastres.

Le nom du chéïkh Aq-Chems-uddin est mêlé à l'histoire de la conquête de Constantinople. Voyez Hammer, *Histoire de l'Empire ottoman*, t. II, p. 394 et t. III, p. 335.

53. مناقب شمس الشموس « Les vertus du soleil des

soleils », panégyrique du saint musulman Khâlid Naqychbendi surnommé el-Mudjeddidi, par le ḥadji Ḥasan Chukri-Éfendi. Chez Çafvèt-Éfendi, sur la place de la mosquée de Bayézid. 1303. Prix : 10 piastres.

54. مواعظ « Homélies » du chéïkh Rifâʿi, traduites en turc par Qadrì-bey, second secrétaire du Palais impérial. Imprimerie du Ministère de la marine. 1303.

55. ميزان جزا « La balance de la pénalité », philosophie du droit criminel, d'après les sources européennes, appliquée au droit civil ottoman tel qu'il est consacré par le *Medjellé*. Chez Arakel. 1303. Prix : 10 piastres.

56. نظريات قانون جزا « Théorie du code pénal », par Ḥuseïn Ghâlib et Eyyoub Çabri, élèves de l'école de droit. Paraît chez Arakel par fascicules. 1302-1303. Prix de chaque livraison : 1 piastre.

57. نقد الكلام في عقائد الاسلام « Le discours de bon aloi sur les dogmes de la religion musulmane », traduction abrégée et résumée du *Cherḥ-i ʿAqâʾïd*, par Sirri-pacha, gouverneur général d'Angora. Environ 400 pages. Imprimerie Abou'z-Ziyâ. 1302.

58. وحدتنامه « Le livre de l'unité », par feu Aḥmed-Éfendi de Brousse, surnommé *Isḥaq-khodja*. Cet ouvrage est publié par les soins de Ḥâfyzh Réfîʿ Éfendi, professeur d'arabe au lycée impérial de Galata-Séraï. Chez Arakel. 1303.

59. همة الهمام فى نشر الاسلام « Les soins de l'homme avisé appliqués à l'étude du développement de l'islamisme », en arabe, par Sâmi-bey. 1302.

Petit traité sur les origines et le développement de la religion musulmane.

II.

LITTÉRATURE, MORALE, POÉSIE.

60. آثار مشاهير « Monuments des gens célèbres », anthologie recueillie par Moçtafa Réchîd-bey. 1er fascicule. 1303.

61. اثر نادر « L'œuvre rare », recueil de morceaux de prose et de poésie composés par feu Nèvrès-Éfendi. Chez Arakel-Éfendi. 1302. Prix : 20 piastres.

62. ادبيات غربيه‌دن برنبذه « Extraits de la littérature occidentale », anthologie composée de traductions d'auteurs célèbres de l'Europe occidentale (notamment Racine, V. Hugo, Lamartine, Bossuet, J.-J. Rousseau, Fénelon, Lafontaine, Buffon, etc.), par Ahmed Râsim-bey. Chez Ohannès-Éfendi, à la librairie *Vatan.* 1303. Prix : 5 piastres.

63. ارسلان آوجيلرى « Les tueurs de lions », comédie en deux actes, en turc, par S. A. Ahmed Véfîq-pacha. Chez Kirkor-Éfendi, à la librairie de l'Époque عصر. 1303.

64. آصلمش برآدم « Un pendu », drame, par 'Osmân

Noûri-bey, rédacteur du journal illustré ***Mirât-i ʿâlem.*** Imprimerie Maḥmoûd-bey. 1302 (porte la date de 1301). Prix : 8 piastres.

65. اقدام الانسان « Les progrès de l'homme », traité de l'éducation morale des enfants, par Aḥmed Riẓa-bey. 1303.

66. آلايك قراليچهسى « La reine du régiment », traduit en turc d'après l'abrégé français du texte anglais, par Aḥmed Midḥat Éfendi. 343 pages. 1303. Prix : 7 piastres.

67. الحان ياخود برنجى كتابم « Les mélodies, ou Mon premier livre », recueil de vers, par Ṭâhir-bey Ménémenli-zâdèh. 1303.

68. امالى « Les dictées », pièces de vers en arabe, en persan et en turc, par feu Aḥmed-Éfendi de Brousse, surnommé Isḥaq-khodja. Chez Arakel-Éfendi. 1303.

69. امير نوروز « Le chevalier Printemps », réimpression du 4ᵉ fascicule des *Evrâq-i périchân* de Kémâl-bey. Chez Arakel. 1303. Prix : 7 piastres.

70. انتقادات « Critiques », recueil de morceaux divers publiés dans le *Terdjumân-i Ḥaqîqat* par Muʿallim Nâdji. Environ 500 pages. Chez Arakel. 1302.

71. اوفاق تفك « Broutilles », petites historiettes littéraires et morales, traduites du persan et du fran-

çais par Djevdet-bey, fils de Medjd-uddîn-Éfendi, directeur des dépenses générales au Ministère des finances. Chez Mihrân-Éfendi. 1303.

72. اوکی انا « La marâtre », traduit du français de Balzac, par ʿA. Djevdet-Éfendi. 1303.

73. اولو « La morte », histoire fantastique, par ʿAbd-ul-Ḥaqq Ḥâmid-bey. Chez Qarabet et Qaçpar. 1303. Prix : 2 piastres et demie.

74. ایکی کلین اوطهسی « Deux chambres de jeunes épouses », par Tevfîq-Éfendi. 3e et dernier fascicule. 1302.

La publication de cet ouvrage avait commencé l'année précédente. Voyez *Bibliographie ottomane*, février-mars-avril 1885, p. 253, n° 90.

75. ایلیادا « L'Iliade » d'Homère, 1er chant, traduit directement sur le texte grec par Naʿîm-bey. 1303. Prix : 3 piastres.

76. آیینهٔ سعادت « Le miroir du bonheur », traité de morale, par le molla Ḥâfyzh Ḥaqqi-Éfendi, muezzin de la mosquée du sultan Aḥmed. Chez le droguiste Hâfyzh-Éfendi, en face du jardin public de l'At-méïdan. 1303. Prix : 40 paras.

77. برچیچك دمتی « Un bouquet de fleurs », réflexions sur le mariage, à l'usage des jeunes filles, par Moçṭafa Réchîd-bey. Chez Arakel. 1303. Prix : 5 piastres.

Revêtu des approbations des principaux littérateurs con-

temporains, tels que Ekrèm-bey, ʿAbd-ul-Ḥaqq Ḥâmid, Ṣézâï, ʿAli Sédâd-bey (fils de Djevdet-pacha), etc.

78. برسرسری « Un vagabond », roman, traduit par Aḥmed Iḥsân-bey. Chez Kirkor-Éfendi, à la librairie de l'Époque. 1303. Prix : 10 piastres.

79. برسفیله‌نك حسبحالی « La confession d'une misérable », en prose et en vers, par ʿAbd-ul-Ḥaqq Ḥâmid-bey, 1er secrétaire de l'Ambassade de Turquie à Londres. Chez Qarabet et Qaçpar. 1303. Prix : 5 piastres.

80. بونلر اودر « Les voici telles quelles », recueil de diverses pièces de vers, par ʿAbd-ul-Ḥaqq Ḥâmid-bey. Chez Qarabet et Qaçpar. 1303. Prix : 3 piastres et demie.

81. بهاردانش « Le printemps de la science », par le chéïkh ʿInâyèt-Ullâh, traduit en turc par Kémâl-bey. 2e édition. 1303.

Cet ouvrage fait partie de la *Kutub-khanè* ou Bibliothèque éditée par les soins d'Abou'z-Ẓiyâ. — Voyez, sur l'original persan, la préface de la traduction anglaise de Jonathan Scott, *Bahar-danush*, or, Garden of knowledge, Shrewsbury, 1799.

82. پند مخدومان « Conseil donné aux enfants », traité de morale, par le chéïkh Ḥuséïn Qoudsi-Éfendi. Chez Arakel. 1302. Prix : 5 piastres.

L'auteur est le beau-père et l'élève du chéïkh ʿIçmèt de Janina, un des chéïkhs célèbres de la congrégation des Naqych-bendis.

83. تاریخ قرق وزیر « Ḥistoire des quarante vizirs »,

nouvelle édition, en 10 fascicules. Librairie de l'Époque. 1303.

84. تاريخ ياخود ١١٧١ جنايتلرى « L'histoire, ou les crimes de l'an 1171 de l'hégire », roman historique national, par Tevfîq-Éfendi, rédacteur au journal *Ṭarîq*. Chez Qarabet. 1er fascicule. 1303. Prix : 2 piastres.

85. تجربه قلم ياخود آنيبال « L'épreuve de la plume, ou Annibal », par Méḥemet Zîver-bey, élève du lycée de Galata-Sérai. 1303.

86. تحفة السفرة الى حضرة البررة « Cadeau fait aux voyageurs qui font visite aux personnes pieuses », traduction turque de l'ouvrage de morale du grand chéïkh Djélâl-eddîn Aḥmed. Chez Ḥadji Tevfîq-Éfendi, au grand bazar. 1303.

Cf. Hadji-Khalfa, t. II, p. 228, n° 2592.

87. تحفة الصديق الى الصديق من كلام ابى بكر الصديق « Cadeau de l'ami à l'ami, consistant en paroles d'Abou-Bekr le Véridique », cent dits mémorables de ce khalife, réunis par Ḥabib-Éfendi, membre du conseil d'examen et de censure au Ministère de l'instruction publique. En persan et en turc. 1303.

88. تخريب خرابات « Démolition des cabarets », recueil d'articles de critique littéraire, réfutation du *Khérâbât* de Ẓiya-pacha, par Kémâl-bey. En trois parties. 1303.

Forme le tome XI de la *Bibliothèque* d'Abou'ẓ-Ẓiyâ.

89. تخيّلات « Imaginations », poésies persanes composées par Na'îm-bey, membre du conseil de censure au Ministère de l'instruction publique. 1302. Prix : 5 piastres.

90. تذكير ماضى « Rappel du passé », mémoires poétiques et amoureux, par Moçṭafa-Réchîd-bey, rédacteur de la revue *Envâr-i Zikiâ.* 1303. Prix : 5 piastres.

91. تركيب بند « poème à refrains », par Khalîl Édib-bey. 1303.

92. تصوير حسّيات « Les sentiments figurés », recueil des poésies d''Abd-ul-Ḥalîm Memdoûḥ-bey. Chez Ohannès-Éfendi, à la librairie *Vaṭan.* 1303. Prix : 3 piastres.

93. تعقيب « La poursuite », complément de l'ouvrage critique de Kémâl-bey, intitulé : تخريب خرابات. Forme le tome XXVIII de la *Bibliothèque* d'Abou'ẓ-Ẓiyâ. 1303.

Voir plus haut, n° 88.

94. تقدير الحان « L'appréciation des *Chants* », recueil littéraire dirigé par Ekrèm-bey, conseiller d'État. 1er fascicule, contenant une critique des poésies de Ṭâhir-bey Ménémenli-Zadèh (voir plus haut, n° 67), intitulées *Chants.* 1303.

95. ثمرات عقل « Les fruits de la raison », recueil de discours sur divers sujets et de réflexions et pensées, par Ibrâhîm Edhem-bey, employé au bureau

de traduction du Ministère des affaires étrangères. 1303.

96. جدال سعدی با مدعی « Controverse entre le poète Saʿdi et un contradicteur », sur la pauvreté et la richesse, extrait du *Gulistan* (ch. VII) et traduit en vers turcs par Çâfi-Éfendi de Scutari. 1303.

Forme le XVIIe volume de la *Bibliothèque* d'Abou'z-Ziyâ.

97. جذبات « Les attirances », recueil de poésies choisies de Chéikh Vaçfì, auteur contemporain. 48 pages. Chez Ohannès-Éfendi. 1302. Prix : 4 piastres.

98. جمل حکمیهٔ اجنبیه « Pensées des étrangers », recueil de pensées traduites de langues européennes par Aḥmed Râsim-bey. 2 fascicules. 1303. Prix : 6 piastres.

99. جمل حکمیهٔ عثمانیه « Pensées ottomanes », extraites d'auteurs turcs contemporains. 1303. Prix : 3 piastres.

Cet ouvrage fait partie, ainsi que le précédent, de la série de publications intitulée *Bibliothèque ottomane.*

100. حجله « La couche nuptiale », recueil de vers d'ʿAbd-ul-Ḥaqq Ḥâmid-bey. Chez Arakel. 1303.

101. حسن حلمی دیوانی « Recueil des poésies de Ḥasan Ḥilmi-Éfendi ». 2e édition, calligraphiée par Méhemet-Éfendi de Kézanlyk. Chez Maḥmoûd-Éfendi, au Bézestin. 1302. Prix : 5 piastres.

102. حِکَم « Les maximes » du Séïd Moḥammed

Séïf-uddin Éfendi Aḥmed er-Rifâʿî Gîlâni-zâdèh, traduites en persan. 1302.

103. حلية العصر الجديد فى شمائل الملك الحميد « L'ornement du siècle nouveau, touchant les vertus du prince louable », panégyrique en vers arabes du sultan ʿAbd-ul-Ḥamîd II, par Yaḥya-Éfendi Abou'-n-Naçr es-Sélâwî, membre du conseil de censure au Ministère de l'instruction publique. Imprimerie d'Abou'z-Ẓiyâ. 1302. Prix : 30 piastres.

Ouvrage contenant vingt-neuf poèmes, en arabe, de vingt-neuf vers chacun, rangés suivant l'ordre de l'alphabet.

104. خاطرۀ عهد شباب « Souvenirs du temps de la jeunesse », recueil des poésies de Khaïri-Éfendi de Kharpout. 1302.

105. خرده چين « Petite cueillette », par Sâmi-bey; recueil de morceaux divers en persan, avec la traduction turque et les considérations de l'auteur; en tout 29 pièces. 56 pages. 1302.

106. خرده فروش « Le colporteur », recueil de morceaux divers, par Muʿallim Nâdji. 1302.

107. خزينۀ لطائف « Trésor des facéties », choix de plaisanteries et d'anecdotes amusantes en turc, en arabe et en persan, ou traduites également d'autres langues. 8 f scicules parus, contenant environ 600 anecdotes. Chez Arakel. 1303. Prix : 16 piastres.

108. خلاصة الحكم وهدية الأمم « Résumé des préceptes sages et présent fait aux peuples », recueil de

proverbes, en arabe et en turc, par ʿAbdur-Raḥman Nadjîm-Éfendi, avec la collaboration d'ʿIzzet-Éfendi, ancien directeur de la correspondance de la province d'Alep. 1302.

109. خيّام « Khayyâm », choix des meilleurs quatrains de ʿOmar Khayyâm, traduits en turc par le professeur Féïẓi-Éfendi, avec une biographie de l'auteur. 1303. Prix : 5 piastres.

110. دار الكتب « La bibliothèque », recueil d'œuvres d'auteurs contemporains, réunies par Saʿîd-bey; avec portraits. 1er et 2e fascicules seuls parus; choix d'œuvres de Saʿîd-bey. Chez Qarabet et Qaçpar. 1303. Prix : 7 piastres et demie.

111. دُرج بدائع « La cassette aux fleurs de rhétorique », recueil de morceaux divers d'ʿIzzet-Éfendi, surnommé *Çâhib-Wâdi*, ancien directeur de la correspondance de la province d'Alep. Chez Arakel. 1302. Prix : broché, 13 piastres.

112. دمدمه « Le tumulte », par Muʿallim Nâdji; réponse au تقدير الحان de Maḥmoûd Ekrèm-bey Ridjâï-Zâdèh. Chez Mihran. 1303. Prix : 5 piastres.

113. ديوان اطعمه « Le divan gastronomique », recueil des poésies persanes d'Abou-Isḥaq de Chirâz, surnommé *Bosḥaq*, le cardeur de coton; publié par les soins de Mirza Ḥabîb ul-Içfahâni. In-8°, 184 p. Imprimerie Abou'ẓ-Ẓiyâ. 1303. Prix : 12 piastres.

Sur l'art culinaire en Orient; contient surtout des parodies

de poésies célèbres. Suivi d'un glossaire expliqué en persan, avec une synonymie turque et arabe. Voyez *Journal asiatique*, n° de juillet-août 1886, p. 166 et suivantes (article de M. Ferté); *Revue critique*, n° du 25 octobre 1886, p. 311 et suivantes.

114. ديوان شناسی « Divan de Chinâsi-Éfendi », recueil posthume des vers composés par ce littérateur contemporain, publié pour la première fois, avec l'autorisation du fils de l'auteur, par Abou'z-Ẓiyâ Tevfîq-bey. 1303.

115. ديوانهلكلرم ياخود بلده « Mes folies, ou La ville », descriptions poétiques de certains endroits célèbres de France, par ʿAbd-ul-Ḥaqq Ḥâmid-bey, premier secrétaire de l'ambassade de Turquie à Londres. Chez Qarabet et Qaçpar. 1303. Prix : 3 piastres.

Ces pièces de vers ont été composées à Paris, il y a une dizaine d'années. Le sous-titre « La ville » est le titre primitif de l'ouvrage, en opposition à celui de صحرا « la campagne » donné à un autre opuscule de l'auteur, paru avant celui-ci, bien qu'écrit plus tard.

116. ربيع معرفت « Le printemps de la science », annuaire littéraire et scientifique, par Abou'z-Ẓiyâ Tevfîq-bey, pour les années 1302 et 1303. 5ᵉ année, 1302; 6ᵉ année, 1303. Prix de chacun : 7 piastres.

Voir *Bibliographie ottomane* pour 1297-1298 de l'hégire, n° 146.

117. روبنصون « Robinson », traduction nouvelle

des aventures de Robinson Crusoé, par Ch. Sâmi-bey (Frâchéri). Imprimerie Mihran, 1303. Prix : 5 piastres.

118. رومان مجموعه‌سی « Recueil de romans », choix de nouvelles. Premier fascicule : شمندوفرده دلی وار « Il y a un fou dans le train ! » Chez Alexan-Éfendi. 1303. Prix : 2 piastres.

119. رومانجقلرم یاخود ایشسززمانك محصولی « Mes petits romans, ou Le fruit des loisirs », série de nouvelles, par Çalâḥi-bey. 2ᵉ volume, contenant la nouvelle intitulée : بن بورکمی ایسترم « Moi, je veux mon gâteau ». 1303.

120. رومه‌ئو وژوله فاجعه‌سی « Le drame de Roméo et Juliette », traduit de la pièce de Shakespeare par Mihran Boyadjian, surveillant à l'École impériale d'administration. 1ᵉʳ fascicule. 1302.

121. سانحات « Les inspirations », recueil de morceaux divers en prose et en vers, par Khaïr-uddin-bey, ancien drogman auxiliaire du *Vilayet* de Janina. 1303.

Contient aussi des discours de Ḥasan Ḥamza-bey de Janina.

122. سانحات العرب « Les inspirations des Arabes », étude sur les proverbes arabes, par Muʿallim Nâdji. 2 volumes parus. Imprimerie Abou'ẓ-Ẓiyâ. 1303.

123. سرمایهٔ ذوق « Le capital du plaisir », recueil de 144 chansons turques, par Chevqî-bey, profes-

136. علاوه لاحقهٔ نفحة الادب « Supplément à l'annexe de l'ouvrage intitulé : *Souffles littéraires* », fin et complément du *Nafḥat al-Edeb* d'Izzet-Éfendi, ancien directeur de la correspondance du *Vilâyet* d'Alep. Chez Arakel. 1302. Prix : 7 piastres et demie.

137. علاوه لى نفحة الادب « Les souffles littéraires, avec supplément », seconde édition du *Nafḥat ul-Edeb* d'Izzet-Éfendi, suivi de morceaux détachés du même auteur. Chez Arakel. 1303. Prix : relié, 25 piastres.

138. غرائب عادات اقوام « Coutumes curieuses des peuples », par Sa'id-bey. 1303. Prix : 3 piastres.

Fait partie de la collection appelée *Bibliothèque ottomane*.

139. فروزان « Le brillant », recueil de poésies inédites de Mu'allim Nâdji. Chez Ohannès-Éfendi, à la librairie *Vatan*. 1303. Prix : 5 piastres.

140. قاتل كريمه « Le meurtrier de sa fille », ou « Un père tuant son enfant après l'avoir perdue », drame en cinq actes, par Aḥmed Fakhri Muçṭafa. 1302. Prix : 7 piastres.

141. قپودان قابل « Le capitaine Qâbil », roman, par Nadjib-Éfendi de Béicos, élève diplômé de l'École navale. Par fascicules. 1303.

142. قنيژه « Kanischa », sur la bravoure des troupes ottomanes, par Kémâl-bey. 1303.

Forme le 19e volume de la *Bibliothèque* d'Abou'z-Ziyâ. — Le siège de Kanischa, ville de Hongrie, est célèbre dans

traite de la vieillesse et de la jeunesse », en arabe, par Abou'l-Qâsim ʿAli ben Ṭâhir ben Aḥmed el-Mousâwi. Suivi de l'ouvrage intitulé : سلوة الحريف بمناظرة الربيع والخريف « La consolation du compagnon dans la dispute du printemps et de l'automne », par Abou ʿOthmân ʿAmr ben Baḥr el-Djâḥizh. 1 vol., 136 pages. Imprimerie du journal *El-Djévâ'ïb*. 1302. Prix : 17 piastres.

131. شويله بويله « De façon et d'autre », recueil de morceaux de critique littéraire sur d'anciens poètes ottomans, par Masʿoûd Kharâbâti et Chéïkh Vaçfî. Chez Arakel. 1302. Prix : 6 piastres.

132. شيطانك چنغراغی « La clochette du diable », pièce de théâtre extraite des *Mémoires du diable* de Fr. Soulié par Tevfîq-bey. Chez Qarabet et Qaçpar, 1302. Prix : 7 piastres et demie.

133. صائبده سوز « Discours sur Çâ'ïb », choix de vers du poète Çâ'ïb d'Ispahan, traduits en turc et commentés par Muʿallim Nâdji. 1302.

134. صباح انشراح « Le matin de la félicité », recueil des poésies d'Abd-ul-Kérim Sâbit-bey. 1302.

135. ضروب امثال عثمانيه « Proverbes ottomans » de feu Chinâsi; 3e édition considérablement augmentée de nouveaux proverbes et d'exemples, par Abou'ẓ-Ẓiyâ Tevfîq-bey. 1303.

La seconde édition, parue en 1301, a été signalée dans le présent recueil (février-mars-avril 1885, p. 265, n° 154).

136. علاوهٔ لاحقهٔ نفحة الادب « Supplément à l'annexe de l'ouvrage intitulé : *Souffles littéraires* », fin et complément du *Nafḥat al-Edèb* d'ʿIzzet-Éfendi, ancien directeur de la correspondance du *Vilâyet* d'Alep. Chez Arakel, 1302. Prix : 7 piastres et demie.

137. علاوهلى نفحة الادب « Les souffles littéraires, avec supplément », seconde édition du *Nafḥat al-Edèb* d'ʿIzzet-Éfendi, suivi de morceaux détachés du même auteur. Chez Arakel. 1303. Prix : relié, 25 piastres.

138. غرائب عادات أقوام « Coutumes curieuses des peuples », par Saʿid-bey. 1303. Prix : 3 piastres.

Fait partie de la collection appelée *Bibliothèque ottomane.*

139. فروزان « Le brillant », recueil de poésies inédites de Muʿallim Nâdji. Chez Ohannès-Éfendi, à la librairie *Vatan.* 1303. Prix : 5 piastres.

140. قاتل كريمه « Le meurtrier de sa fille », ou « Un père tuant son enfant après l'avoir perdue », drame en cinq actes, par Aḥmed Fakhri Muçṭafa. 1302. Prix: 7 piastres.

141. قپودان قابل « Le capitaine Qâbil », roman, par Nédjib-Éfendi de Béicos, élève diplômé de l'École navale. Par fascicules. 1303.

142. قنيژه « Kanischa », sur la bravoure des troupes ottomanes, par Kémâl-bey. 1303.

Forme le 19ᵉ volume de la *Bibliothèque* d'Abou'z-Ẓiyâ. — Le siège de Kanischa, ville de Hongrie, est célèbre dans

l'histoire de la Turquie. (Voyez Hammer, *Hist. de l'Empire ottoman*, t. VII, p. 359 et suiv.)

143. كتبخانهٔ ابو الضيا « Bibliothèque d'Abou'z-Ẓiyâ » publiée par l'éditeur Abou'z-Ẓiyâ Tevfîq-bey. — 25[e] et 26[e] fascicules. Maximes de Frédéric-le-Grand, roi de Prusse, traduites par Méḥémet Ṭâhir-Éfendi, adjudant major. 1303.

La plupart des autres ouvrages qui font partie de cette édition sont mentionnés à leur ordre alphabétique dans la présente notice.

144. كل كيفم كل « Viens, ô ma bonne humeur, viens ! » recueil de facéties, par ʿAli ʿAléwî-Éfendi. 1[er] fascicule. Chez Arakel. 1303.

145. كزيدهٔ لطايف « Choix de facéties. » 1[er] fascicule. 1303. Prix : 60 paras.

146. لطائف روايات « Historiettes plaisantes », recueil de nouvelles publiées par Aḥmed Midḥat-Éfendi. Imprimerie du *Terdjumân-i Ḥaqîqat.* 13 fascicules parus. 1303.

1° سوء ظن « La mauvaise opinion » et اسارت « L'esclavage ». Prix : 7 piastres et demie;

2° كنجلك « La jeunesse » et تأهل « Le mariage ». Prix : 7 piastres;

3° فلسفهٔ زنان « La philosophie des femmes. » Prix : 7 piastres;

4° كوكل « Le cœur » et محنتكشان « Les infortunés » du célèbre ʿIzzet-Molla. Prix : 7 piastres;

5° فرقت « La séparation ». Prix : 12 piastres.

6° يكيچريلر « Les janissaires ». Prix : 7 piastres et demie;

7° ايواه « Hélas ! » Prix : 6 piastres;

8° اولوم اللهك امرى « La mort est un ordre de Dieu ». Prix : 7 piastres;

9° بركرچك حكايه « Une histoire vraie » et فتنه‌كار « La coquette ». Prix : 7 piastres et demie;

10° نصيب « Le sort » et بيكارلق سلطانلقمى ديدك « Célibat (orthographe nouvelle et fautive pour بكارلق) et empire? » Prix : 6 piastres et demie;

11° بختيارلق « Le bonheur ». Prix : 9 piastres;

12° جنلى خان « Le caravansérail hanté ». Prix : 7 piastres;

13° اوبور « Le glouton ». Prix : 5 piastres et demie.

147. لمعات « Les éclairs », recueil de poésies, par 'Ali Roûḥi-bey. Chez Alexan-Éfendi. 1302. Prix : 5 piastres.

148. مثنوى « Mesnévi » de Djélâl-uddîn Roûmi, traduction turque et commentaire, par S. Exc. 'Abidîn-pacha, *vâli* de Sîvâs. 1er vol., 719 pages. Imprimerie du journal officiel de la province de Sîvâs. 1303.

149. مجموعهٔ رسائل « Recueil de petits traités ». Im-

primerie du journal *El-Djevâïb*. 1302. Ce recueil comprend les traités suivants :

1° امثال العرب « Proverbes arabes » d'Abou ʿObéïd Qâsim ben Sélâm, par ordre alphabétique;

2° الدرّ المنظم فى الوعظ والحكم « La perle rangée en bon ordre, sur la prédication et les maximes sages »;

3° فى كلمات مختاره « Paroles choisies », etc.

150. محررات خصوصيه « Correspondance particulière », recueil de lettres, par Méḥémet Noûri-bey, employé à la correspondance du *vilâyet* d'Aïdîn. 1303.

151. مدرسه خاطره لرى « Souvenirs d'école », causerie sur toutes sortes de sujets philosophiques ou familiers, par Muʿallim Nâdji. Imprimerie du *Terdjumân-i Ḥaqîqat*. 1302.

152. مرآت محمدى « Le miroir mahométan », ou صفاى روح « Le plaisir de l'âme », anthologie extraite d'anciens poètes turcs, sur le panégyrique du Prophète, compilée par Aḥmed Esʿad ben ʿAbd-en-Nâfiʿ, directeur des contributions indirectes à Bassora. Imprimé à l'imprimerie *Murèttèbiyé* dirigée par Touzlyyân. 1302. Prix : 7 piastres et demie.

Extraits de mss. de Azéri, Firdevsi, Chiri, Khalili, ʿAbd-ul-ʿAzîz Khaïli, etc. existant dans les bibliothèques de Constantinople.

153. مطمح الأنفس ومسرح التأنّس فى مُلَح اهل الأندلس

« Le but des âmes et le pré de la familiarité touchant

les bons mots des Arabes d'Espagne », complément du *Qalâ'id el-ʿIqyân*, par le vizir Abou-Naçr Fatḥ ben Khâqân. Imprimerie du *Djévâïb*. 1302. Prix : 6 piastres.

154. مغدورقلب « Le cœur affligé », drame célèbre, traduit par le Dr Fakhri-bey. Chez Arakel. 1302. Prix : 10 piastres.

155. مكتوبات سرى « Correspondance de Sirri-pacha », gouverneur général de la province d'Angora. 2e édition (la 1re a été publiée à Trébizonde). Chez Arakel. 1303.

156. مكتوبلرم « Mes lettres », recueil de morceaux épistolaires de Muʿallim Nâdji. Par fascicules. 1303.

157. ملتقطات لطائف « Anthologie facétieuse », par Khaïr-uddin-bey. Chez Arakel. 1303.

158. مناسم عشق « Les effluves amoureux », par Tevfîq-Éfendi, deuxième secrétaire de la commission d'administration de la préfecture de police. Chez Arakel. 1302.

159. مناظر اللطائف « Les observatoires des facéties », par Méḥémet Châkir-Éfendi. 1re partie. Imprimerie Férâïzdji-Zâdèh à Brousse. 1303.

160. منتخبات آثار « Choix de monuments littéraires » puisés dans la littérature orientale (morceaux choisis de Rifʿat-pacha, auteur de ce recueil, de Réchîd, Çârim, ʿAli, Fu'âd, Pertèv et ʿAkif). En 11 fascicules. 1303. Prix : 25 piastres.

161. منتخبات جديده « Nouveaux extraits », chrestomathie turque, par Moçṭafa Réchîd-bey. Sera complet en 4 volumes. Chez Qarabet et Qaçpar. 1303. Prix : 20 piastres.

1re partie, 96 pages, contient des extraits de l'œuvre de Kémâl-bey, actuellement gouverneur de Rhodes. — 2e partie, extraits de Réchîd, Djevdet, Ẓiyâ, Munîf, Ekrèm, Saîd, Ḥamîd.

162. ناچيز « Bagatelles », recueil de morceaux de prose et de vers traduits de langues européennes par Ridjâï-Zâdèh Maḥmoûd Ekrèm-bey (fragments de Châteaubriand, de V. Hugo, de La Fontaine, etc.). 1303.

163. نخبة الحقيقه في الجابات الانسانيه « Quintessence de la vérité touchant les devoirs de l'homme », traité de morale, en turc, par Tevfîq-bey, fils de Djevdi de Tarsoûs, second secrétaire de la commission d'administration de la Préfecture de police. Chez Arakel. 1302.

164. نسيم الصبا « Le zéphyre soufflant du Levant », recueil de morceaux littéraires en arabe, par Abou-Ḥabîb el-Ḥalébi. 131 pages. Imprimerie du journal *El-Djévâïb*. 1302. Prix : 6 piastres.

Cf. Ḥadji-Khalfa, t. VI. p. 341, n° 13,774, où l'auteur est désigné sous le nom de Bedr-eddîn Ḥasan Ibn-Ḥabîb.

165. نشانلى برقزك ژورنالى « Le journal d'une fiancée », roman traduit par Faẓli Nédjib-Éfendi de Salonique. 1303.

166. نغمات قلوب « Mélodies des cœurs », imitation et traduction de diverses poésies de V. Hugo, par Ch. Mazhhar-bey. 1303.

167. نقد الشعر « La critique de la poésie », en arabe, par Abou'l-Faradj Qodâma ben Dja'far. In-8°. 89 pages. Imprimerie du journal *El-Djévâïb*. 1302. Prix : 6 piastres.

Cf. Ḥadji-Khalfa, t. VI, p. 377, n° 13,958; De Slane, *Notice sur Codama*, dans le *Journal asiatique*, 1862, t. II, p. 157.

168. نمونهٔ ادبيات « Modèles de littérature », par Abou'z-Ẓiyâ Tevfîq-bey. 2° édition, revue et augmentée, principalement d'extraits des œuvres de Sa'd-ullah pacha. 1 fort volume, 514 pages. 1303. Prix : 20 piastres.

Voir *Journal asiatique*, août-septembre 1881, p. 267.

169. نوابغ الكلم « Les pensées jaillissantes » de Zamakhchari, traduit en turc par 'Ali Nazhimâ-bey. 1303.

Le texte arabe accompagne la traduction. Sur cet ouvrage, voyez Ḥadji-Khalfa, t. VI, p. 384, n° 13996; et l'avant-propos de l'excellente publication qu'en a faite M. Barbier de Meynard (*Journal asiatique*, oct.-nov.-déc. 1875.).

170. نوادر الاكابر « Dits rares des grands », recueillis par Mu'allim Nâdji. 1303.

Forme le 2° fascicule de la *Bibliothèque ottomane* publiée par Arakel.

171. نوهوسلك « Jeunes ambitions », recueil de

morceaux en prose et en vers, par Aḥmed Djémâl-bey. 1303.

172. وظائف الاناث « Les devoirs des femmes », sur l'éducation des enfants, la conduite de la maison, etc., par Sa'îd-Éfendi, professeur de turc à l'École impériale d'administration et d'arabe à l'École normale secondaire. 2ᵉ édition. Chez Arakel-Éfendi. 1302. Prix : 5 piastres.

173. هاشم بك ياخود مناسبتسز ازدواج « Hâchim-bey, ou le Mariage incongru », comédie, par S. Vehbi-bey. 1302.

174. هوس ايتدم « J'ai ambitionné », recueil d'articles de journaux et de pièces de poésie, réunis en volume par Nâbi-zâdèh Nâzhim-bey. Se trouve à la librairie Alexan. Imprimerie Mihran. 1302. Prix : 5 piastres.

175. هوشنك « Hôcheng », poème, par Ibn-ur-Réchâd ʿAli Férroukh-bey. Chez Ohannès-Éfendi, à la librairie *Vatan*. 1303. Prix : 7 piastres.

Récit d'un drame qui se passe à Kélât, dans le Béloutchistan.

176. يازدقلرم « Mes écrits », petit recueil de poésies de Kiâmil-bey Tépédilenli-Zâdèh. 1303. Prix : 4 piastres.

177. ياس « Le deuil », roman juridique, description des nouvelles mœurs des tribunaux ottomans, etc. par Moçṭafâ Réchîd-bey. Chez Alexan-Éfendi. 1303. Prix : 5 piastres.

III.

HISTOIRE, BIOGRAPHIE.

178. ابدع ماكان فى صورسلاطين آل عثمان « Ce qu'il y a de plus beau en fait de portraits des sultans ottomans », album contenant les portraits des sultans depuis Osman jusqu'à ʿAbd-ul-Ḥamîd II (34 lithographies), par Sélîm Fârès; avec légendes en arabe et en français. 1302. Prix : 40 piastres.

179. آنيبال « Annibal », par Méḥemet Tevfîq-Éfendi, adjudant-major. 1303.

Forme le 7ᵉ volume de la *Bibliothèque ottomane.*

180. بهجة الاسرار « L'éclat des mystères », panégyrique et biographie du chéïkh ʿAbd-el-Qâdir el-Gîlâni, traduits en turc par feu le chéïkh ʿAbd-ur-Raḥman, de l'ordre religieux des Qâdiriyyès. Imprimé par les soins de Méḥemet Saʿîd-Éfendi Muderris-Zâdèh, de Kerkoûk. 1302.

Voyez sur cet ouvrage, Ḥadji-khalfa, t. II, p. 71, nᵒ 1951.

181. تاريخ الفلاسفة « Histoire des philosophes », traduite du français en arabe par ʿAbdallah-Éfendi, fils de Ḥoséïn-Éfendi l'Égyptien. 157 pages petit format. Imprimerie du journal *El-Djévâïb.* 1302. Prix : 8 piastres.

182. تلخيص تاريخ عثمانى « Résumé de l'histoire ottomane » à l'usage des écoles, par Méḥemet Tevfîq-

Éfendi, adjudant-major d'état-major. 242 pages. 1303. Prix : 10 piastres.

Cette histoire est continuée jusqu'à nos jours.

183. جودت تاریخی « Histoire de l'empire ottoman par Djevdet pacha ». Tome XII; 1 volume, 332 pages. Imprimerie ʿosmâniyyé. 1302 (porte la date de 1301). Prix : broché, 17 piastres et demie.

Contient les événements de 1236 à 1241 de l'hégire (guerres de Perse et de Grèce, etc.), avec de nombreuses pièces justificatives (pièces diplomatiques, firmans et *hatt-i chérif*, etc.).

184. جودت تاریخی « Histoire ottomane de Djevdet ». Les préfaces des douze volumes réimprimées à part. Chez Méhemet Chukri. 1303.

185. تاریخ جودت « Histoire ottomane de Djevdet ». 2e édition, rangée dans un nouvel ordre, revue et corrigée par l'auteur. Vol. I à VIII (en quatre tomes). Imprimerie ʿ*osmâniyyèh*. 1303. Prix (des douze volumes formant l'ouvrage complet) : 3 medjidiés d'argent.

Les quatre derniers volumes, employés pour compléter cette seconde édition, appartiennent à la première.

186. سیرفاروق « Biographie (du khalife ʿOmar) El-Fârouq », par Khaïri-bey de Roustchouq. Imprimé à Smyrne. 1303.

187. دولت « L'empire », histoire rimée de la Turquie, et considérations sur son avenir, par Ibn ur-Réchâd Férroukh-bey. 1303. Prix : 4 piastres.

188. شمالدن معلومات یاخود مختصر روس تاریخی « Informations sur le Nord, ou Histoire abrégée de la Russie », par Ismâʿîl Ḥaqqî-Éfendi, capitaine d'artillerie. Chez Qarabet et Qaçpar. 1302. Prix: 2 quarts de medjidié.

189. شهرآیین « La ville pavoisée » et سحربیان « La magie de la rhétorique », deux panégyriques en vers (le premier du sultan ʿAbd-ul-Ḥamîd II et le second de l'ancien grand-vizir Saʿîd-pacha), par Ḥaïrèt-Éfendi, inspecteur des bibliothèques. Imprimerie Abou'ẓ-Ẓiyâ. 1302.

190. عثمانلیلر « Les Ottomans », biographies des grands hommes de la Turquie, depuis le commencement de l'empire jusqu'à nos jours. Paraît par fascicules de 32 pages. Chaque volume contiendra 24 fascicules et formera 768 pages. Chez Alexan-Éfendi. 1303. Prix du volume : 40 piastres.

191. فذلکهٔ تاریخ عثمانی « Résumé de l'histoire ottomane », par S. A. Aḥmed Véfîq-pacha. 11e édition, corrigée. Chez Qarabet et Qaçpar. 1302. Prix : 5 piastres.

Une réimpression clandestine et non autorisée a paru en 1303; elle sortait des presses de Ḥuséïn-Éfendi le Persan.

192. فتوح الشام « Conquête de la Syrie », par le pseudo-Wâqidi, nouvelle traduction turque, par le capitaine Çâdiq el-Mu'ayyed-bey, aide-de-camp de S. M. Par fascicules. Imprimerie du *Terdjumân-i Ḥaqîqat*. 1303.

193. قصص انبيا وتواريخ خلفا « Légendes des prophètes et histoire des khalifes », par S. Exc. Djevdet-pacha, ministre de la justice. 4e volume, contenant le récit des événements qui ont suivi la mort de Mahomet (les trois premiers volumes ont paru antérieurement). 1303. Prix : 10 piastres.

194. قلادة الجوهر « Le collier de joyaux », vie et panégyrique du chéïkh Aḥmed er-Rifâʿî, en arabe, par le chéïkh Moḥammed Abou'l-Hoda eç-Çiyâdi, de l'ordre des Rifâʿîyyèhs. 1302.

195. قوناق « L'hôtel », récit historique des guerres du Caucase du temps du chéïkh Châmil (Schamyl), traduit de l'allemand par Aḥmed Midḥat-Éfendi et Wisenthal-Éfendi. 354 pages. 1302. Prix : 7 piastres.

Déjà paru il y a six ans dans le recueil intitulé یکی کتبخانه « Nouvelle bibliothèque », et réimprimé à part.

196. کاشغر تاریخی « Histoire de Kâchghar », histoire et description du Turkestan chinois, par Méḥemet ʿAtif-bey. 1re partie (historique), parue en 29 fascicules. 1303. Prix de chaque livraison : 50 paras.

L'ouvrage complet doit comprendre trois parties. La première, seule parue à ce jour, contient, surtout pour la période contemporaine, des informations données par Kiazim-Éfendi, capitaine du génie ottoman, qui avait été envoyé en mission auprès de Yaʿqoub-khân il y a une dizaine d'années.

197. کتبخانهٔ مشاهیر « Bibliothèque des hommes célèbres » publiée par Abou'z-Ẓiyâ Tevfîq-bey. 1303.

Fasc. 11, J.-J. Rousseau.

198. گزیده تاریخ عثمانی « Abrégé de l'histoire ottomane ». 1 volume, 458 pages. 1302. Prix : 8 piastres.

199. کلیات « Œuvres complètes », biographies de poètes ottomans, par Méḥémet Çalâh-uddin-bey. Par fascicules. 1303.

200. لطفی تاریخی « Histoire de Luṭfi », histoire ottomane rédigée par Luṭfi-Éfendi, historiographe de l'empire. Tomes IV et V, embrassant la période 1248-1254 de l'hégire (1832-1838). Chez Arakel. 1302. Prix des deux volumes : 30 piastres.

Récit des événements importants, biographies des hommes d'état, d'après les documents imprimés, journaux, etc. de l'époque.

201. مدخل تاریخ وجغرافیه « Introduction à l'histoire et à la géographie », réimpression d'articles déjà parus dans la یکی کتبخانه « Nouvelle bibliothèque ». 1303.

202. مرآت الاسلام « Le miroir de l'islamisme », histoire des États musulmans, par Suréyya-bey, ancien rédacteur en chef du *Djéridéï-Ḥavâdis*. En 12 volumes. Volume I seul paru. 1302.

203. مشاهیر الاسلام « Les hommes célèbres de l'islamisme », par Ḥamîd Vehbi. Imprimerie Mihrân. 1302-1303. Prix de chaque numéro : 2 piastres.

Voir *Bibliographie ottomane*, dans le *Journal asiatique*, mai-juin 1885, p. 427, n° 234. — Livraisons parues : 22. Le

sultan Moḥammed Tchélébi, le rénovateur de l'empire. — 23. ʿAbd-el-Mélik, khalife oméyyade. — 24. Le sultan Murad II. — 25. Walîd ben ʿAbd-el-Mélik. — 26. Ghâzi Evrènos-bey. — 27. Abou-Dolâma. — 28. Mevlânâ Djélâl-eddin Roûmi. — 29. Mélik-châh le Seldjouqide. — 30. ʿAli-bey Evrènos-zâdèh. — 31. ʿAlâ-uddîn le Seldjouqide. — 32. Le poète Firdevsi. — 33. Fâẓil Aḥmed-pacha Kieuprulu-zâdèh. — 34. Chahzâdèh Suléïmân-pacha. — 35. Méḥemet-ʿAli-pacha, vice-roi d'Égypte. — 36. Le poète Djâmi. — 37. Le khalife abbasside Mehdi. — 38. Ibn-Khaldoun. — 39. Abou-Djaʿfar el-Mançoûr, khalife abbasside. — 40. Le khalife Moḥammed el-Moʿtaçim-billâh. — 41. Moussa ibn-Noçaïr, conquérant de l'Espagne.

204. مفصّل « Le détaillé », histoire de l'empire ottoman et des temps modernes, par Aḥmed Midḥat-Éfendi. Par fascicules de 32 pages. Imprimerie du *Terdjumân-i Ḥaqîqat.* 1303.

205. مؤسسين فنون « Les fondateurs des sciences », suite de notices biographiques, par Méḥemet Noûri et ʿEumèr Çubḥi. Par fascicules. Chez Qarabet et Qaçpar. 1302-1303.

206. نشانجى محمد پاشا تاريخى « Histoire ottomane de Méḥémet-pacha Nichandji ». Réimpression clandestine. Imprimerie de Ḥuséïn-Éfendi le Persan. 1303.

207. وقعهٔ فيل « L'événement de l'éléphant », histoire de la guerre d'Abraha, roi du Yémen, par Çabri-Éfendi Eyyoûb d'Ivraniyé, fils du mufti de Sénidjé et élève de l'École de droit. 1302.

IMPRIMERIE NATIONALE.

IV.

SCIENCES DIVERSES.

208. اختراعات جسيمهٔ جديده « Les grandes inventions modernes », ouvrage de M. Louis Figuier traduit en turc par Nédjîb-Éfendi et complété par un historique de l'introduction des inventions en Turquie et un aperçu de l'état actuel de l'industrie dans ce pays. 1303.

209. آسياى وسطى سياحتنامه‌سى « Voyage dans l'Asie centrale » effectué en personne par Méḥemet Émîn-bey. 303 pages en petits caractères. 1303. Prix : 7 piastres.

Pseudo-réimpression d'un ouvrage déjà publié dans la يكى كتبخانه « Nouvelle bibliothèque ».

210. اصول جديده « Nouvelle méthode » pour établir la concordance des dates musulmanes et chrétiennes, par M. Émile Lacoine, chef de la division technique des télégraphes, traduite par Aḥmed Fakhri-Éfendi, ingénieur des postes et des télégraphes. Imprimerie Maḥmoûd-bey. 1303.

211. اوروپا مدنيتنه برنظر موازنه « Un regard de comparaison jeté sur la civilisation européenne », par Ismâʿîl-bey Ghaçparmeski, propriétaire du journal tartare *Terdjumân*, paraissant à Baghtché-Séraï (Crimée). Se trouve chez Sérâfîm-Éfendi. Imprimerie Abou'ẓ-Ẓiyâ. 1302. Prix : 100 paras.

212. ايستاتستيق « Statistique » des douanes otto-

manes, rédigée sous la direction d'Edîb-Éfendi, directeur général des contributions indirectes. 1303.

Tableau des exportations agricoles et industrielles, et des importations de marchandises étrangères pendant l'année financière 1300 (du 1er mars v. st. 1884 au 1er mars v. st. 1885), comparées avec les résultats de l'année 1299.

213. بدائع كشفيات واختراعات بشريه « Les merveilles des découvertes et des inventions humaines », traduit par Aḥmed Râsim-Éfendi, employé au bureau technique de la direction générale des télégraphes. Par fascicules. 1302.

214. بدرقهٔ مهندسين « Le guide des ingénieurs », géométrie et problèmes de trigonométrie, avec figures dans le texte. Chez Sérâfîm-Éfendi. 1302.

215. بشر « L'homme », éléments de physiologie, par Béchîr Fu'âd-bey. 1303.

216. تاريخ طبيعى « Histoire naturelle », mammifères, traduit en turc par Ḥamîd-bey, professeur au Lycée impérial de Galata-Séraï et membre du comité de traduction au Ministère du commerce et de l'agriculture. Avec figures coloriées. Imprimerie Abou'z-Ẓiyâ. 1303.

217. تقويم عصر « Calendrier du siècle », donnant la concordance des mois arabes et grecs depuis l'année de l'hégire 1260 jusqu'en 1360; ouvrage posthume de Khalîl Ḥilmî-Éfendi. Chez Arakel. 1302. Prix : 10 piastres.

218. تقويم ملى « Almanach national » pour l'année

de l'hégire 1302. Chez Arakel-Éfendi. Prix : 10 piastres.

219. تلخيص الهندسه « Résumé de la géométrie », par le commandant d'infanterie Ibrâhîm Ruchdî-bey, professeur à l'École du génie. Chez Arakel. 1303.

Réimpression du *Moukhtaçar-i hendèsè* qui est épuisé; corrigé et rendu conforme aux programmes des examens dans les écoles secondaires. Ce traité est accompagné d'un tableau des termes techniques de la géométrie, en turc et en français.

220. تماشای روح « Le spectacle de l'âme », onirocritique, avec les explications rangées par ordre alphabétique, par Niyâzi-Éfendi. 1302. Prix : 5 piastres.

221. عمل « La base » des connaissances scientifiques et artistiques. Par fascicules. Chez Sérâfîm-Éfendi. 1302.

222. جب كتبخانه‌سی « Bibliothèque de poche », encyclopédie portative, format petit in-4°. Nouvelles livraisons parues :

19. اصول بدائع « Principes de rhétorique », par Rif'at.

20 et 21. كوز « L'œil », par Bésîm 'Eumèr-bey, professeur-adjoint d'accouchement à l'École de médecine militaire;

22 et 23. ويقتورهوغو « Victor Hugo », par Béchîr Fu'âd-bey;

24. انتقاد « La critique », par Mu'allim Nâdji et Béchir Fu'âd;

25. خانه « La maison », par Rif'at-bey, chef d'escadron d'état-major;

26. ينه انسان « Encore l'homme! » (faisant suite au n° 10 de la même collection intitulé *L'homme*), par Ch. Sâmi-bey;

27 et 28. لسان « La langue », par Ch. Sâmi-bey. Imprimerie Mihrân. 1302-1303. Prix de chaque livraison : 5 piastres.

Voir *Bibliographie ottomane*, 1881, n°s 129 et 130; 1882, n°s 41, 121 et 125; 1885, mai-juin, p. 416, n° 177.

223. جغرافیای حکمی « Géographie philosophique », éléments de philosophie de la nature, de M. Kepky, professeur de sciences naturelles à l'Université d'Édimbourg, traduits en turc. Chez Qarabet et Qaçpar. 1302. Prix : 6 piastres et demie.

224. جغرافیای تجاری « Géographie commerciale » de l'Empire ottoman, par M. Khosrèv-bey, élève de l'école supérieure de commerce *Ḥamîdiyyé*. Chez Arakel. 1303. Prix : 2 piastres.

225. جناستیق تعلیمی « L'enseignement de la gymnastique », par Nâzhim Chéref-uddîn-Éfendi. 1302. Prix : 5 piastres.

226. چفتجیلك « L'art du fermier », traité d'agriculture adapté aux procédés agricoles de l'Orient par

Muçṭafâ Râsim-bey de Brousse; orné de figures. En trois volumes, dont deux parus. Imprimerie Mihrân. 1302-1303. Prix de chaque volume : relié, 30 piastres.

227. حجاز ولايتى سالنامه‌سى « Annuaire de la province du Ḥedjâz » pour 1302. Paraît pour la première fois.

Contient des renseignements historiques.

228. حساب مجموعه‌سى « Recueil d'arithmétique », barème, suivant le système décimal, pour faciliter les calculs, à l'usage des employés de l'État, des commerçants, etc. Environ 180 pages. Chez Arakel. 1303. Prix : 7 piastres et demie.

229. حقه‌باز كتابى « Le livre du prestidigitateur », traduit par Aḥmed Midḥat-Éfendi. 1303. Prix : 4 piastres.

230. رياض المختار مرآة الميقات والادوار « Parterres de l'élu, miroir du temps et de la chronologie », traité de la fixation du temps, par S. Exc. Ghâzi Aḥmed Moukhtâr-pacha, maréchal de l'Empire, commissaire extraordinaire en Égypte. Le Caire, imprimerie de Boulaq. 1303.

Cet ouvrage, composé à Constantinople, a été imprimé en Égypte dans le cours de la mission qu'y remplit l'auteur.

231. سالنامه « Annuaire officiel ottoman » pour l'année de l'hégire 1302; 40e année. Petit in-8°, 626 pages. Imprimerie *ʿosmaniyyèh*. 1302. Prix : 20 piastres.

232. سالنامه « Annuaire officiel ottoman » pour l'année de l'hégire 1303; 41e année. Petit in-8°, 522 pages et 7 planches. Imprimerie Maḥmoûd-bey. 1303. Prix : relié, 30 piastres.

Les planches coloriées sont consacrées aux décorations et marques honorifiques ottomanes et étrangères, aux pavillons, et à des cartes géographiques.

233. سالنامهٔ ولایت خداوندکار « Annuaire de la province de Khudavendiguiâr ». Chez Sérâfîm. 1302. Prix : 20 piastres.

234. سالون اکلنجه‌لری « Les amusements de salon », ou le profit tiré de l'amusement; physique amusante, 2e partie, avec 20 figures. Chez Arakel. 1303. Prix : 7 piastres.

235. سنّت رساله‌سی « Traité de la circoncision », par le major Ḥuséïn-Éfendi, chirurgien en chef de l'hôpital central du 4e corps d'armée. 1302.

236. سودای سعی وعمل « La passion du travail et de l'action », et تشریك مساعی تقسیم مساعی « L'association des efforts et la division du travail », deux articles d'Aḥmed Midḥat-Éfendi sur l'économie politique, déjà publiés dans la *Nouvelle bibliothèque*. 1 brochure, 133 pages petit texte. 1302. Prix : 4 piastres.

237. صحت نما « Le guide de la santé », traité de gymnastique appliquée à l'hygiène. Chez Kirkor-Éfendi, à la mosquée du sultan Bayézid. 1303. Prix : 5 piastres.

238. طوپوغرافیا « Topographie », traité élémentaire traduit du français en turc par Suléïmân Açaf-bey, adjudant-major. 1302.

239. طورپیدولر « Les torpilles », manœuvre de la torpille Whitehead, traduit de l'anglais par l'enseigne de vaisseau Khalîl-Éfendi, de l'état-major de la marine, professeur à l'École des torpilles. Imprimerie du Ministère de la marine. 1303.

240. علم جبر « La science de l'algèbre », traduit du français à l'usage des élèves de l'École d'administration et de l'École de médecine, par Yousoufian-Éfendi. Chez Qarabet et Qaçpar. 1303. Prix : 20 piastres.

241. علم الحساب مقدمة الاكتساب « L'arithmétique, préface de l'art de s'enrichir », traduction de l'arithmétique de la Société F. I. Th. Chez Qarabet et Qaçpar. 1303. Prix : 10 piastres.

242. علم کیمیای غیر عضوی طبّی « Chimie inorganique médicale », par Antoine Calléya-Éfendi, membre de la Société médicale civile et professeur de chimie organique à l'École de médecine, traduite en turc par Vasîl Naoum-Éfendi d'Alep. Tome I. 1302.

243. فنّ ادارهٔ ملکیه « La science de l'administration civile ». Chez Alexan-Éfendi. 1302. Prix : 3 piastres.

244. فونوغراف « (Traité du) phonographe », par Aḥmed Râsim-bey, secrétaire du bureau technique de la direction générale des télégraphes. 1302.

Fait partie également de l'ouvrage intitulé *Bédâ'i-i kech-fiyyât*, etc.; voir plus haut, n° 213.

245. فيلوقسرا « Le phylloxéra », traité sur la matière. 1302. Prix : 3 piastres.

246. قلعه ومواقع عسكريه قانوننامه‌سى « Règlement des forteresses et des casernes », traduit par Riza-pacha, aide-de-camp de S. M. le Sultan. 1302.

247. قوزموغرافيا « Cosmographie », traduite de la Revue des sciences mathématiques de la Société française F. I. Th., par Réchîd-bey. Chez Qarabet et Qaçpar. 1303. Prix : 20 piastres.

248. كتبخانهٔ زراع « Bibliothèque des cultivateurs », parue en feuilleton dans le *Terdjumân-i Ḥaqîqat*. Fasc. 1 : oiseaux domestiques; fasc. 2 : la chèvre. Chez Sérâfîm-Éfendi. 1302. Prix de chaque livraison : 100 paras.

Cette publication avait été précédemment annoncée, mais l'apparition en avait été différée jusqu'à la date indiquée ici.

249. گلدستهٔ بليغ « Le bouquet de Bélîgh », histoire littéraire de la ville de Brousse, par Bélîgh. Chez Arakel. 1302.

250. كوپريلى زاده محمد پاشا كتبخانه سنده محفوظ كتب . . دفتريدر . . . « Catalogue des livres conservés dans la bibliothèque publique de Kieuprulu Méḥemet-pacha », publié par les soins du Ministère de l'instruction publique. In-4°, 248 pages. 1303 (sans date indiquée sur le titre). Prix : 10 piastres.

Cette bibliothèque, située en face du turbé du sultan Maḥ-

moûd II, a été fondée en 1088 de l'hégire. On y trouve également les fonds de Fâżil Aḥmed-pacha (1170 hég.), comprenant 780 volumes, et de Mèḥemet ʿAçim-bey (1248 hég.) contenant 749 volumes.

251. الكيمياء في تحليل الهواء والماء « L'analyse chimique de l'air et de l'eau », précis de chimie inorganique appliquée à l'analyse de ces deux corps, traduit de l'arabe en turc par Çâdiq ul-Mu'èyyèd-bey de Damas, aide-de-camp du Sultan. 342 pages. 1302. Prix : 5 piastres.

L'original arabe est lui-même la traduction d'un ouvrage anglais.

252. لغارتمه جداولى « Tables de logarithmes » par Maḥmoûd Chevket-bey. Chez Qarabet et Qaçpar. 1303. Prix : 15 piastres.

253. لغارتمه كتابى « Le livre des logarithmes » de Jean Dupuis, traduit en turc par Maḥmoûd-bey, capitaine adjudant d'état-major; avec application à la trigonométrie rectiligne et sphérique. Chez Qarabet et Qaçpar. 1302.

254. مبادى الحساب « Principes d'arithmétique », par Ḥâfizh Saʿîd-bey, capitaine d'état-major; 3e partie, contenant l'exposition du système métrique. 80 pages. Chez Abraham-Éfendi. 1302. Prix : 3 piastres.

255. مجموعة اخويه « Recueil fraternel », traité sur les quatre sciences, en arabe, par ʿAbd-ul-Laṭîf-Éfendi d'Antioche. Chez Moûsa-Éfendi, au bazar des

papetiers. Imprimé au Caire (Boulaq). 1302. Prix : 4 piastres.

256. مرآت الحرمين « Le miroir des deux villes saintes », description et histoire de la Mecque et de Médine, par Eyyoub Çabri-bey, capitaine de vaisseau, directeur de l'École navale ottomane, président de la commission des réformes au Ministère de la marine; avec gravures. 1re partie, formant un volume divisé en 7 livraisons, et consacré à la Mecque. 1,175 pages. Imprimerie du Ministère de la marine. 1302-1303. Prix de la livraison : 25 piastres.

257. مرور انهار وجسور اسفار « Le passage des fleuves et les ponts de campagne », traité de l'art du pontonnier, par Ismâ'îl Djémîl-bey, lieutenant-colonel, professeur à l'École du génie; avec figures. 1303. Prix : 18 piastres.

258. مسيرهٔ اطفال « La conduite des enfants », conseils et préceptes de pédagogie, traduits par Khalîl Edîb-bey. En 4 fascicules. 1303.

259. مصابيح الفكر فى السير والنظر « Les lumières de la pensée relativement aux voyages et aux considérations (qu'on en tire) », en arabe, par Ḥasan Ḥusni et-Towaïrâni. Brochure petit in-8°, 42 pages. Imprimerie de l'École des arts et métiers. 1302. Prix : 2 piastres et demie.

260. مقدمات هندسه « Principes de géométrie »

plane et solide. Chez Qarabet et Qaçpar. 1302. Prix : 3 piastres.

261. مكمّل « Le complet », calendrier pour l'année 1303, par Méhemet ʿAli-Éfendi, avec l'approbation de l'astrologue en chef du Palais impérial. 1303.

262. ملت مسلحه « La nation armée », par Von der Goltz-pacha, traduit de l'allemand par le chef de bataillon Tâhir-bey, aide-de-camp attaché à la mission militaire allemande. Imprimerie Abou'z-Ziyâ. 1302.

263. ممالك عثمانيه زراعت جغرافياسى « Géographie agricole de l'Empire ottoman », par Ḥuséïn-Éfendi, chef de bataillon, directeur de l'hospice *Dâr-uch-chéfaqa*. 1303.

264. مهندسك رفيق « Le compagnon de l'ingénieur », avec des considérations sur les devoirs militaires, traduit de l'anglais par Suléïmân Noutqy-Éfendi. Imprimerie Abou'z-Ziyâ. 1303.

265. ميزان العقول فى المنطق والاصول « La balance des intelligences en matière de logique et de principes », traité de logique et de philosophie d'après les auteurs européens, en turc, par ʿAli Sédâd-bey, fils de Djevdet-pacha. In-12, 251 pages. Chez Qarabet et Qaçpar. 1303. Prix : 12 piastres.

266. هويت « La réalité », recueil d'articles publiés par le Dr Ibrâhîm Chevqî-Éfendi sur les andro-

gynes, avec une préface par Aḥmed Midḥat-Éfendi. 1re partie. 1303.

267. یکی جامع کتبخانه سنده محفوظ کتب .... دفتریدر « Catalogue des livres conservés dans la bibliothèque publique de Yéñi-Djâmiʿ », publié par les soins du Ministère de l'instruction publique. In-4°, 104 p. Imprimerie ʿ*osmaniyyèh.* 1302 (porte la date de 1300). Prix : 8 piastres.

Cette bibliothèque a été fondée par Aḥmed III en 1137 de l'hégire; elle contient 1199 volumes, en y comprenant la bibliothèque de Terkhan Khadidjé Sultane, qui y a été transférée.

V.

LINGUISTIQUE, RÉDACTION, GRAMMAIRE.

268. ارقه‌داش بکا فرانسزجه اوکرت « Compagnon, apprends-moi le français ! » dialogues très abrégés destinés à l'enseignement rapide du français et traduits par Nédjîb ʿAçim-Éfendi, professeur de français des écoles secondaires militaires. Chez Qarabet-Éfendi. 1303. Prix : 6 piastres.

269. اصول تحصیل لسان فرانسوی « Principes de l'étude de la langue française », théorie et pratique, d'après la grammaire de MM. Larousse et Guérard, par Aḥmed Kiâmi-Éfendi, traducteur au bureau des affaires étrangères de la province d'Andrinople; avec des exercices d'après la méthode Ahn. Chez Arakel-Éfendi. 1302. Prix : 15 piastres.

270. اصول تعلیم « Principes de l'instruction », ap-

plication de la méthode de M. Émile Otto, de Heidelberg, à l'étude du français, par Béchîr Fu'âd-bey. 1303. Prix : 5 piastres.

271. افعال سماعيه‌نك تصريفى « La conjugaison des verbes irréguliers » en français, avec des exemples de leur emploi; en français et en turc, par Mihrân Boyadjian-Éfendi, inspecteur à l'École d'administration. Chez Qarabet et Qaçpar. 1302. Prix : 7 piastres et demie.

272. الفاظ متجانسهٔ فرانسويه « Les homonymes de la langue française », traduit du français en turc, par Youssouf-Éfendi. Chez Qarabet et Qaçpar. 1302. Prix : 5 piastres.

273. الفبا رساله‌سى « Traité de l'alphabet », par ʿAli Riza-Éfendi, médecin et inspecteur de l'instruction publique dans la province de Qarasi. 1302.

274. الف‌با ومبدأ قراءت « L'alphabet et les éléments de la lecture », à l'usage des enfants, par ʿAbdi Kiâmil-Éfendi, directeur de l'école *Chems-ul-méârif*. 1302.

275. آلمانجه اصول مكالمه « Principes de la conversation en allemand », par Iskender Qaboûli-Éfendi, professeur de langue allemande à l'école persane de Constantinople. Chez Lorentz et Keil. 1302.

Cet ouvrage est une application de la méthode Ahn.

276. الهامات وتغليطات « Révélations et erreurs », recueil d'articles réunis par Ahmed Midhat-Éfendi,

sur divers sujets (considérations philosophiques, pédagogiques, morales, etc.), 176 pages. 1302. Prix : 4 piastres et demie.

277. بدائع الانشاء « Les merveilles de la rédaction », chrestomathie composée de morceaux inédits de Munîf, Djevdet, Sa'd-ullah, Sirri, Kémâl, Ekrem, etc. recueillis par Moçṭafa Réchîd-bey, rédacteur de la revue *Envâr-i Zikiâ*. En 3 parties. Chez Alexan. 1302-1303. Prix : 15 piastres.

278. بدرقهٔ لسان فرانسوی « Le guide de la langue française », par Béchîr Fu'âd-bey. 2e partie, syntaxe. 1302.

Voir *Journal asiatique*, mai-juin 1885, p. 444, n° 333.

279. بناء مقصود عوامل « Le *Binâ*, le *Maqçoûd* et l'*'Awâmil* », trois ouvrages célèbres sur la grammaire arabe, traduits en turc par Djémîl-bey, employé au bureau de statistique du Ministère des affaires étrangères. 1302.

Sur le premier de ces ouvrages, voir Ḥadji-Khalfa, t. II, p. 68, n° 1938; sur le second, *id. opus*, t. VI, p. 91, n° 12803; et sur le troisième, t. IV, p. 278, n° 8419.

280. بولنسون « Qu'il se trouve ! (sous la main, *i. e. vade-mecum*) » résumé du cours de traduction professé aux élèves de l'École d'administration par Sa'îd-bey, rédigé par 'Ali 'Aléwî-Éfendi, élève diplômé de la même école. A la librairie *Stamboul*. 1302. Prix : 4 piastres.

Recueil de 30 morceaux divers traduits du français en turc et publiés avec le texte en regard.

281. بوده بولنسون « Également qu'il se trouve! (sous la main) » suite et complément de l'ouvrage précédent, par ʿAli ʿAléwî-Éfendi. 1303.

282. تصویر قراءت « La lecture illustrée », à l'usage des enfants, par Méḥemet ʿAli-bey, secrétaire à la direction générale des télégraphes et professeur à l'hospice *Dâr uch-Chéfaqa.* 1302.

283. ترتیب جدید قواعد عثمانیه « Nouvelle disposition des Règles ottomanes », réédition des *Qavâʿid-i ʿOsmaniyyéh* de S. Exc. Aḥmed Djevdet-pacha, entièrement refondue et corrigée par l'auteur. Chez Qarabet et Qaçpar. 1303. Prix : 2 piastres et demie.

284. تسهیل قرائت « La lecture facilitée », leçons de lecture et d'écriture par Ḥusni et Çâliḥ-Éfendis. 1303.

285. تصحیح الغلطات والمحرّفات فی الاسماء واللغات « Correction des erreurs et des déformations dans les noms et les mots », explications sur l'origine et l'orthographe des mots étrangers (arabes, persans, français, latins, grecs et djaghatéens) employés en turc-osmanli, par le colonel Moçṭafa ʿIzzet-bey. Chez Sérâfîm-Éfendi. 1303. Prix : 7 piastres et demie.

286. تعرفه‌لی رهبر مکالمهٔ فرانسوی « Le guide de la conversation française, avec tables », contenant des renseignements historiques sur la formation de la langue française, ses rapports avec les langues voisines, etc. Chez Arakel. 1302. Prix : relié, 20 piastres.

287. تعليم قرائت « L'enseignement de la lecture », morceaux choisis de littérature tracés en diverses écritures, et suivis d'exercices en écriture *riqʿa* tracés par le calligraphe ʿIzzet-Éfendi, professeur à Galata-Séraï. En quatre parties. Chez Arakel. 1302-1303.

288. جديد رسالهٔ شمسيه « Nouveau traité *Chemsiyyèh* », sur la logique. Nouvelle édition de l'ouvrage de Kiâtibî Qazwîni par le molla Méḥémet Noûri-Éfendi Khodja-zâdèh, de Sofia, avec notes et commentaire. Au grand bazar, chez Hadji ʿAli de Philippopoli. 1302. Prix : 5 piastres.

Cf. Ḥadji-khalfa, t. IV, p. 79, n° 7667.

289. جموع كلمات عربيه « Les pluriels des mots arabes », traité de la formation des pluriels brisés, par Raḥmi-Éfendi, ancien directeur des contributions indirectes en Crète. Chez Arakel. 1303.

290. روح الحروف « L'esprit des lettres », traité de lecture, par Ḥasan Ḥusni-Éfendi de Itch-îli. Chez Ḥadji Ḥâfyzh-Éfendi, imam de la mosquée de Fyndyqly. 1302. Prix : 100 paras.

291. رهبر مكالمه « Le guide de la conversation » en français, turc et arabe, par le chef d'escadron Ḥuséïn Ḥusni-Éfendi, professeur de français à l'École du génie militaire. 1302.

Reproduction de l'ouvrage intitulé مرشد المتعلم وترجمان المتكلم, publié à Beyrouth, auquel on a ajouté la partie turque.

292. رهنماى مكالمهٔ فرانسوى وتركى « Guide de la con-

versation français-turc », à l'usage des voyageurs et des étudiants, par Guy-bey de Lusignan (Calfa). 1303.

293. زبده « La crème », traité abrégé de la grammaire persane, par Méhémet Nédjîb-Éfendi, d'Antioche, traducteur au Ministère de l'intérieur en Égypte. Chez Mousa-Éfendi, au bazar des papetiers. Le Caire, imprimerie de Boulaq. 1302. Prix : 4 piastres.

294. السند المحاكم فى ترجمة السلّم « Le titre décisoire, traduction de l'*Échelle* », en turc, avec commentaire, également en turc, sur l'*Échelle*, traité de logique en vers d'Akhzari, par le savant circassien Karachi-zâdèh Mahmoûd Nédîm-Éfendi. Chez Hâdji Ahmed-Éfendi. 1303. Prix : 5 piastres.

Le texte est entièrement vocalisé.

295. الشافية « L'institution guérissante », traité célèbre de la flexion en grammaire arabe, par Ibn-el-Hâdjib. 58 pages. Imprimerie du journal *El-Djévâib*. 1302. Prix : 100 paras.

Cf. Hadji-khalfa, t. IV, p. 3, n° 7375.

296. شرح بيان الحقائق « Commentaire sur l'*Exposition des vérités* », traité de rhétorique de l'astrologue Hâdji Tâhir-Éfendi, par Çâlih Fikri-Éfendi de Philippopoli. 1302. Prix : 3 piastres.

297. صرف فرانسوى « Grammaire française », d'après les plus célèbres grammairiens de notre époque. 1303. Prix : 10 piastres.

298. صهبای مکرّم « Le vin pur glorifié », traité d'art poétique (versification et rhétorique), enseigné sans maître. Chez Arakel. 1303. Prix : 10 piastres.

299. فرانسزجه اصول انشا « Principes du style épistolaire français », par Ibrâhîm Edhèm-Éfendi, capitaine adjudant-major d'artillerie, professeur de langue française à l'école du génie militaire. 1302.

300. قواعد فارسیه « Règles de la langue persane », par Na'îm-bey, membre du conseil de censure au Ministère de l'instruction publique. 2e édition revue et corrigée. 1303.

301. قواعد لسان ترکی « Règles de la langue turque », grammaire facile à l'usage des écoles régimentaires de l'armée ottomane, d'après les principes de la grammaire européenne, par Khâlid Ẓiyâ. A la librairie ottomane, à la tête du pont. 1302. Prix : 4 piastres.

302. قواعد لسان فرانسوی « Règles de la langue française », traduction de la grammaire de MM. Larive et Fleury (1re et 2e années) et de celle de M. Robert de Labourre, fondues ensemble, par le lieutenant 'Eumèr Çubḥî-bey, fils d'Edhèm-pacha, directeur de l'état-major général au Ministère de la guerre. Chez Qarabet et Qaçpar. 1302. Prix : 7 piastres et demie.

303. کلیات قواعد عثمانیه « Traité complet des règles de la langue turque », par Méḥémet Rif'at-bey de Monastir, lieutenant-colonel d'état-major. En 4 par-

ties : grammaire, syntaxe, rhétorique, principes de versification et de rédaction littéraire. Chez Qarabet et Qaçpar. 1303. Prix : 15 piastres.

304. كوچك لغت « Petit dictionnaire » turc-français, par Wisenthal-Éfendi, rédacteur au *Terdjumân-i Ḥaqîqat*. Paraît par fascicules; chez Ohannès-Éfendi, à la librairie *Vaṭan*. 1303. Prix : 10 piastres (par abonnement).

305. لسان عثمانى « La langue ottomane », par ʿAlî Nazhîmâ-bey, professeur de turc à Galata-Séraï et à l'école *Chems-ul-Méʿârif;* avec une préface par Zihni-Éfendi. Chez Arakel. 1302. Prix : 5 piastres.

L'auteur prêche la réaction contre l'introduction du style coupé, à la façon européenne.

306. لغت « Dictionnaire » allemand-turc, avec les mots français correspondants, par Murâd-bey, fils de Râsim-pacha. En 40 fascicules, dont le 1[er] a paru dans le mois de djumâda I 1303.

307. مجموعة الطرب على لسان العرب « Recueil de la joie qu'on éprouve au sujet de la langue arabe », traité de composition littéraire en arabe. Chez Alexan-Éfendi. 1302. Prix : 20 piastres.

308. مجموعة فى النحو « Recueil sur la syntaxe arabe ». Imprimerie du journal *El-Djévâib*. 1302. Prix : 4 piastres.

Contient les trois traités suivants :

1° الكافية « Le livre suffisant », d'Ibn-el-Ḥâdjib (Ḥadji-khalfa, t. V, p. 6, n° 9707);

2° اظهار الاسرار « La démonstration des mystères » de Moḥammed ben Pîr ʿAli Birghéwî (Ḥadji-khalfa, t. I, p. 346, n° 886);

3° عوامل « Les particules régissantes », du même auteur.

309. مجموعهٔ مكالمه « Recueil de conversations » en français, divisées en leçons, par Aḥmed Zâhid-Éfendi, lieutenant d'artillerie, professeur de français à l'école préparatoire de Brousse. Imprimerie Férâ'izdji-Zâdèh, à Brousse. 1302.

310. محيط « L'océan », dictionnaire des mots arabes et persans employés en turc, par le colonel Moçṭafâ ʿIzzet-bey (de la famille de Bâbân), sous-chef de bureau à l'intendance du Ministère de la guerre. Par fascicules. 1302.

311. معدّل الاملاء ومكمّل الانشاء « Le correcteur de l'orthographe et l'acheveur de la composition littéraire », en turc, par Nuzhèt. Chez le relieur Béhâuddîn-Éfendi, à la mosquée de Bayézîd. 1302. Prix : 6 piastres.

312. معلّم « Le professeur », recueil d'articles de critique littéraire, parus dans le *Terdjumân-i Ḥaqîqat,* par Muʿallim Nâdji. 1er vol. 96 pages. Chez Arakel. 1303. Prix : 5 piastres.

L'ensemble de ces articles forme un petit historique du développement de la littérature turque contemporaine.

313. معلّم لسان عثمانى « Le professeur de langue ot-

tomane », grammaire turque en français, par Moïse-Éfendi (Dal Medico), traducteur au Ministère de la marine. Imprimerie de la marine. 1302.

314. معيار سداد « La pierre de touche de la rectitude », traité de logique à l'usage des écoles préparatoires, par S. Exc. Djevdet-pacha. Chez Qarabet et Qaçpar. 1303. Prix : 7 piastres.

315. معيار المقال « L'étalon du discours », traité élémentaire de logique, à l'usage des élèves des universités théologiques, en arabe et en turc, par le molla Suléïmân Sirri-Éfendi, docteur de l'université de Bâyézîd (mosquée de Bajazet à Stamboul). 1303. Prix : 50 paras.

316. مفتاح بدرقهٔ لسان فرانسوی « La clef du guide de la langue française », complément de l'ouvrage intitulé *Badraqa*, par Fu'âd-bey. 1302.

Voir *Bibliographie ottomane* dans le *Journal asiatique*, mai-juin 1885, p. 444, n° 333; et ci-dessus, n° 278.

317. مفتاح قرائت حروف ارمنیه « La clef de la lecture des caractères arméniens », pour les ouvrages et les journaux en langue turque paraissant en caractères arméniens. 1303.

318. مكلم « Le parleur », méthode pour apprendre rapidement la langue française, par ʿAli Nazhîmâ-bey. 1303.

319. میزان البلاغه « La balance de l'éloquence », par ʿAbd-ur-Raḥmân Suréyyâ-Éfendi; cours professé

à l'École de droit sur les progrès et les améliorations nécessaires à la langue turque. Chez Arakel. 1303. Prix : 20 piastres.

320. نحو تركى « Grammaire turque », par Ḥasan Chéfîq-bey, professeur à l'École d'administration et employé à la direction générale des contributions indirectes. Petit in-8°, 95 pages. Imprimerie Abou'z-Ẓiyâ. 1303. Prix : 5 piastres.

321. نظرى وعملى نو اصول تعليم قرائت واملاى عثمانى « Enseignement de la lecture et de l'orthographe turques, théorique et pratique, suivant une nouvelle méthode », conforme aux programmes des écoles secondaires militaires, par le lieutenant-colonel d'infanterie Méḥemet Réfîq-bey. Chez Qarabet et Qaçpar. 1303. Prix : 2 piastres.

322. نفائس العرائس « Les qualités précieuses des jeunes mariées », traité de logique, par feu Khâdimi. Chez Émin-Éfendi, au bazar des graveurs. 1303.

VI.

PÉRIODIQUES.

323. آثار « Les œuvres », revue périodique littéraire dirigée par Méḥémet Réchâd-Éfendi. 1303.

324. ارمغان طغارجغى « Le sac de cadeaux », revue scientifique et littéraire. 1303. Prix du numéro : 60 paras.

325. اعتلا « L'élévation », revue périodique, ré-

digée par des littérateurs de Smyrne et publiée à Constantinople. 1302.

Cette publication a succédé à celle qui portait le titre de نوروز. Voir *Journal asiatique*, mai-juin 1885, n° 430.

326. إمداد المداد « L'encrier alimenté », revue littéraire rédigée par le professeur Nâdji, le chéïkh Vaçfi, Tevfîq Rizâ, ʿAbd-ul-Kérîm Sâbit, Nédjib, etc. 1303.

327. اورمان ومعادن مجموعه‌سی « Revue des forêts et des mines » dirigée par Çâliḥ Munîr-bey, directeur de la correspondance du Ministère du commerce. 1303.

328. برق « L'éclair », revue littéraire, rédigée par Ḥaïret-Éfendi et d'autres littérateurs. 1302.

329. تعاون اقلام « L'aide mutuelle des plumes », revue hebdomadaire dirigée par Muʿallim Nâdji et Tevfîq-Éfendi de Salonique. 1303.

330. ثبات « La constance », revue scientifique et littéraire. 1303.

331. خدمت « Le service », revue périodique rédigée par Nuzhèt-Éfendi. 1303.

332. شعاع « Les rayons », revue périodique bimensuelle, rédigée par ʿEumer Nâzhim Yâghdji-zâdèh et Moḥammed Muḥyi'ddîn Baghdâdi-zâdèh. Imprimerie Touzlian. 1302.

333. شعلهٔ معارف « La flamme de la science », re-

vue bi-mensuelle paraissant à Andrinople. Se trouve chez Sérâfîm-Éfendi. 1302. Prix du numéro : 60 paras.

334. غيرت « Le zèle », revue littéraire, paraissant sous la direction de Ménémenli-zâdèh Ṭâhir-bey. 1303.

335. قمر « La lune », revue littéraire et scientifique. 1302.

336. كتبخانهٔ اطفال « Bibliothèque des enfants », magasin périodique rédigé par deux professeurs des écoles militaires. 1302.

337. گلشن « Le buisson de roses », revue littéraire hebdomadaire rédigée par Ibrâhîm-Féhîm, ʿAli Kémâl et Ḥusâm-uddîn. 1303. Prix du numéro : 20 paras.

338. گنج شايگان « Le trésor de Châïgân », revue périodique rédigée par Khân-Éfendi, membre du conseil de censure. Le 1er fascicule a paru dans le mois de zi'l-hidjé 1302.

Châïgân est le nom d'un des huit trésors légendaires de Khosrau-Perviz.

339. مجموعهٔ امور نافعه « Recueil des travaux publics », revue mensuelle publiée par le Ministère des travaux publics sous la direction de Maḥmoûd Djélâl-uddîn-bey. 1302.

340. رسمسز مرآت عالم « Le miroir du monde, non

illustré », revue publiée par Moḥammed Chevqî-bey. 1302.

Voir *Journal asiatique*, mai-juin 1885, p. 462, n° 426.

341. نخل امل « Le palmier de l'espérance », revue littéraire et scientifique. 1302.

342. نقطه « La sentinelle », revue littéraire, dirigée par Moçṭafâ ʿAçim-Éfendi. Paraît tous les samedis. 1303.

343. نهال « La plante », revue périodique, dirigée par Méḥémet Ramzi-bey. 1303.

Cette revue a succédé à celle qui portait le titre de برق (voir plus haut, n° 328) en djumâda II 1303.

344. ویرکو واراضی مجموعه‌سی « Revue de l'impôt foncier et des propriétés immobilières », rédigée par le molla ʿEumèr Ḥilmi-Éfendi, adjoint, pour les questions de jurisprudence canonique, à l'administration des titres; Ẓiyâ-bey, membre du conseil administratif de la Préfecture de la ville; Râghib et Iḥsân, employés au même conseil. 1302.

LE PREMIER CONFLIT

ENTRE PHARISIENS ET SADUCÉENS,

D'APRÈS TROIS DOCUMENTS ORIENTAUX,

PAR M. E. MONTET.

L'histoire des partis pharisien et saducéen acquiert, comme tant de travaux l'ont démontré, la plus haute importance, lorsque l'on veut expliquer les transformations du Judaïsme, rendre compte de l'évolution de l'esprit juif et retracer les origines du Christianisme. Les récits ou les traditions qui se rapportent au premier conflit qui éclata entre ces deux puissantes directrices de l'opinion juive méritent donc d'attirer notre attention. Ces récits sont au nombre de trois; le plus ancien est dû à l'historien Josèphe.

D'après Josèphe (*Ant.*, XIII, 10, 5 s.), Jean Hyrcan, qui régna de 135 à 105 av. J.-C., avait invité à un repas les principaux Pharisiens de son temps. Lorsqu'il vit ses convives en pleine gaîté (ἐπεὶ σφόδρα ἡδομένους ἑώρα), il déclara qu'il avait résolu de tout faire pour plaire à Dieu, ajoutant que, s'il s'écartait jamais de la voie droite (τῆς ὁδοῦ τῆς δικαίας ἐκτρεπόμενον), ils voulussent bien l'y ramener. Tous se mirent alors à célébrer ses vertus, à l'exception d'un

homme pervers et fauteur de discordes, nommé Éléazar (Ἐλεάζαρος). « Tu désires être juste, dit ce dernier, en s'adressant au prince? Eh bien! abdique le pontificat et contente-toi de gouverner le peuple! »

Hyrcan lui ayant demandé la raison de cette étrange apostrophe, Éléazar répondit : « Les anciens nous ont dit que ta mère avait été captive, sous le règne d'Antiochus Épiphane ». (Ἀκούομεν παρὰ τῶν πρεσβυτέρων αἰχμάλωτόν σου γεγονέναι τὴν μητέρα βασιλεύοντος Ἀντιόχου τοῦ Ἐπιφανοῦς). C'était une calomnie et les Pharisiens s'en indignèrent vivement; quant à Hyrcan, il en fut transporté de colère. Un Saducéen nommé Jonathès (Ἰωνάθης), ami intime du roi, n'eut pas de peine à convaincre Hyrcan qu'Éléazar avait exprimé l'opinion générale des Pharisiens; le roi pourrait s'en assurer lui-même, en les interrogeant sur la punition qu'il convenait d'infliger au coupable. Les Pharisiens, pressés par Hyrcan, répondirent qu'Éléazar méritait le fouet et la prison (πληγῶν ἔφασαν καὶ δεσμῶν). Hyrcan, qui jugea cette sentence dérisoire, en conclut qu'Éléazar n'avait fait que traduire le sentiment unanime des Pharisiens. Jonathès le confirma dans cette appréciation, et finit par le persuader d'abandonner le Pharisaïsme pour passer au Saducéisme. Ce fut là, dit Josèphe, l'origine de la haine de la multitude contre Hyrcan et ses fils. (Μῖσος οὖν ἐντεῦθεν αὐτῷ τε καὶ τοῖς υἱοῖς παρὰ τοῦ πλήθους διεγένετο).

Quelque lié et coordonné que paraisse, au premier abord, ce récit, il ne laisse point, à un examen

attentif, de soulever de graves difficultés. Le rôle qu'y joue Jean Hyrcan est des moins vraisemblables. Ce prince, en sa qualité de roi-pontife, devait nécessairement repousser le principe pharisien de la division des pouvoirs civil et religieux, et le seul fait de réunir en sa personne les dignités royale et pontificale le vouait à l'animadversion, si ce n'est même à la haine des Pharisiens. Comme nous nous sommes efforcé de le montrer ailleurs[1], les Asmonéens ne peuvent pas être rattachés à ce parti; leur politique, l'esprit de leur dynastie, leur conduite publique et privée s'y opposent absolument. Quant à Éléazar, il est difficile d'admettre que, dans une réception à la cour, il ait demandé au roi d'abdiquer le pontificat, et cela, en lançant à la face du souverain une affirmation mensongère des plus injurieuses. Il semble enfin que, même au point de vue de la loi juive, obscure, il est vrai, sur le crime de lèse-majesté, la peine capitale pût seule expier les paroles outrageantes au dernier chef d'Éléazar : c'est ce que le second récit, que nous analyserons, paraît avoir compris. Il en résulte que la position des Pharisiens est étrange dans la narration de Josèphe. Ils ont commencé par les flatteries les plus positives à l'égard du roi, et finissent par se rendre solidaires de l'accusation d'Éléazar; il leur était cependant impossible de méconnaître les dangers qu'une aussi fausse situation entraînait pour leur parti, et, en

[1] Dans notre *Essai sur les origines des partis saducéen et pharisien;* Paris, 1883.

fins politiques qu'ils étaient, ils n'eussent point hésité, croyons-nous, à sacrifier l'homme qui les avait pareillement compromis, si de ce sacrifice dépendait leur faveur à la cour d'Hyrcan. Mais c'est là, avons-nous dit, qu'est le nœud de la question : les Pharisiens ne furent pas les protégés des Asmonéens.

Après Josèphe, c'est le Talmud de Babylone, qui nous a conservé sur le même événement une tradition assez confuse. D'après cette tradition (*b. ḳiddouschin 66 a*), Alexandre Janée (ינאי המלך), qui régna de 104 à 78 avant J.-C., avait fait une expédition au nord-est de la Pérée, à Kochalit (כוחלית שבמדבר); au retour de cette campagne, pendant laquelle il s'était emparé de soixante villes ou places fortifiées, de grandes réjouissances eurent lieu, et le roi invita à sa table tous les sages d'Israël (כל חכמי ישראל). Pendant le festin on servit des arroches (מלוחים), en souvenir des pères qui en avaient euxmêmes mangé, lorsqu'ils construisaient le second temple. Parmi les convives se trouvait un homme à l'humeur sarcastique, et qui était animé des sentiments les plus bas; il s'appelait Éléazar ben Poʿirah (אלעזר בן פועירה). Éléazar insinua au roi Janée que les Pharisiens étaient mal disposés à son égard, et il lui conseilla, pour les éprouver, de paraître devant eux revêtu du costume de souverain-pontife, avec le ṣiṣ (ציץ) sur le front. Le roi se rangea à cet avis perfide, et se montra portant la lame d'or, sur laquelle sont gravés les mots : « Sainteté à Jahveh ». A cette vue, un Pharisien nommé Juda ben Guedidim (יהודה

(בן גרידים) s'écria : « Roi Janée, contente-toi de la couronne royale et laisse la couronne pontificale aux descendants d'Aaron. » Le bruit courait en effet que la mère de Janée avait été prisonnière à Modéin (אמו נשבית במודיעים); une enquête démontra que la rumeur n'avait aucun fondement. Le roi, exaspéré des propos indignes que Juda avait osé tenir en public contre lui et contre sa mère, suivit les conseils d'Éléazar et fit mettre à mort les Pharisiens. Et le Talmud conclut en ces termes : « On tua tous les sages d'Israël, et le monde fut dans la désolation jusqu'à la venue de Siméon ben Schathach. »

Le récit du Talmud est, de toute évidence, très inférieur à celui de Josèphe. Les confusions historiques y abondent; les faits, qui y sont mentionnés, se rapportent soit au règne de Jean Hyrcan, soit au règne d'Alexandre Janée. Le massacre, auquel il est fait allusion, rappelle les tristes événements qui se passèrent sous Alexandre Janée, à la suite de l'émeute qui éclata dans l'enceinte du temple, à la fête des Tabernacles, vers l'an 95. Le roi, qui officiait alors, en sa qualité de souverain-pontife, avait dérogé au rituel pharisien; de là, un soulèvement populaire, qui ne fut réprimé que par un épouvantable carnage. Le massacre fut le signal d'une guerre civile; pendant six ans, Alexandre, à la tête de ses mercenaires, lutte contre la révolution pharisienne et finit par l'écraser à Bethome; la guerre se termina par d'odieux supplices, qui valurent à Janée le surnom de Thrace. Siméon ben Schathach ayant été contem-

porain de Janée, il est évident que le récit du Talmud se réfère à des faits antérieurs au règne de ce prince.

Quant à l'incident de Modéin, il nous reporte au début même de l'insurrection maccabéenne (en 167), lorsque le prêtre Mattathias s'enfuit dans les montagnes avec ses cinq fils, après avoir tué de ses mains un juif renégat et l'inquisiteur royal Apelle; il ne peut donc concerner que la mère de Jean Hyrcan.

Pourquoi le Talmud confond-t-il deux époques aussi distinctes? Très probablement, parce que Janée, pendant les neuf premières années de son règne, c'est-à-dire jusqu'en l'an 96, vécut en paix relative avec les Pharisiens. Si notre conjecture est fondée, la tradition talmudique ignorerait un Jean Hyrcan pharisien. La plupart des critiques que nous avons adressées au récit de Josèphe s'appliquent d'ailleurs au fragment du Talmud, qui n'en est qu'une rédaction corrigée.

Le troisième et dernier témoignage que nous recueillons, sur le premier conflit entre Pharisiens et Saducéens, nous est fourni par 'Abou'lfatḥ, l'annaliste samaritain du xive siècle. Après avoir parlé des trois partis : pharisien (الفروشيم ومعناها المعتزلة), saducéen (الصدوقية) et ḥasidéen (الحسيديم), qui divisent le Judaïsme, l'écrivain schismatique raconte comment Jean Hyrcan (يهوخانان) passa de l'opinion pharisienne à l'opinion saducéenne (*éd. Vilmar*, p. ١٠٢-١٠٣).

Le roi avait invité à sa table les principaux Pharisiens de Jérusalem. Pendant le repas, le prince, de

l'humeur la plus gaie, se plut à répéter qu'il était leur disciple. (انني تلميذكم); il alla jusqu'à les prier, dans le cas où ils le verraient commettre quelque péché, de le reprendre et de le préserver de toute erreur nouvelle. Tous protestèrent de l'innocence du roi, à l'exception d'un Pharisien très considéré, nommé Éléazar (العزر وكان كبيرا عندهم). Éléazar, qui souhaitait que Hyrcan renonçât au pontificat, prit la parole : « Je désire, dit-il au roi, que tu sois sans défauts, comme tu viens de nous le déclarer. Renonce donc au pontificat et contente-toi de la royauté. Car, pour ce qui touche au pontificat, tu n'es pas sans défauts : ta mère a été captive au temps d'Antiochus » (امك سبيت في ايام انطياخوس). Hyrcan nia aussitôt le fait : sa mère s'était cachée dans une caverne de la montagne (في مغارة من الجبل). Puis, sur le conseil d'un ancien du parti pharisien (مشايخ من المعتزلة), témoin de l'incident, il demanda aux Pharisiens quel châtiment il devait infliger à celui qui l'avait outragé. Les Pharisiens estimèrent que le coupable devait manifester son repentir en offrant un sacrifice, ou bien recevoir quarante coups de fouet. Ce fut cette dernière alternative qu'il choisit, et depuis ce jour Hyrcan s'attacha au parti saducéen (ثم انه انتقل من ذلك الوقت الى مذهب الصدوقية).

La version d'Abou'lfatḥ, bien que reposant sur le récit de Josèphe (nous savons que l'auteur samaritain a compilé l'historien juif), a toutefois le mérite de représenter la scène sous un jour plus naturel. Abou'lfatḥ a-t-il corrigé la narration de Josèphe

ou bien a-t-il eu en main quelque rédaction différente du même événement? Il est difficile de trancher la question; cependant cette dernière supposition nous paraît spécieuse, étant donné le peu de jugement et de sens critique de l'annaliste samaritain. L'ouvrage qu'Abou'lfatḥ nous a laissé abonde en erreurs et même en falsifications historiques et chronologiques; c'est l'un des livres d'histoire les moins impartiaux qui aient jamais été composés. Et c'est précisément cette excessive partialité et cette multiplicité d'erreurs qui nous permettent d'attribuer quelque valeur à un récit qui paraît avoir échappé, avec plusieurs autres, à cet ardent besoin de plier les destinées d'un peuple, et tout son passé, aux intérêts mesquins d'une secte ou d'une coterie. Quelque étroites que soient les mailles d'un filet, elles laissent toujours échapper du menu fretin. Ce n'est pas à dire que, même sous cette forme, le récit d'Abou'lfatḥ ne puisse tomber sous les observations que nous avons faites à propos du fragment de Josèphe; mais il ne les mérite pas au même degré et peut-être nous permet-il de rétablir dans sa vérité historique le premier conflit entre Saducéens et Pharisiens.

En réalité, ce furent des causes générales qui provoquèrent ce conflit. Aux yeux des Pharisiens, la monarchie asmonéenne reposait sur un principe faux, l'union dans les mêmes mains du pouvoir civil et du pouvoir religieux, que la plupart des Asmonéens exercèrent dans un esprit large et tolérant. Il

faut bien reconnaître que la voie dans laquelle les Asmonéens ne cessèrent de marcher, en accordant la prépondérance à la dignité royale, justifiait les répulsions, les craintes et l'opposition du parti pharisien. Il est évident que les héritiers des Maccabées étaient beaucoup plus rois que pontifes, et c'est cet amoindrissement du souverain sacerdoce dans la personne des princes, revêtus de ces saintes fonctions, qui suscita l'inimitié des Pharisiens contre les Asmonéens et les Saducéens, solidaires de la dynastie royale. Si le conflit éclata sous Jean Hyrcan, c'est que ce règne, le plus glorieux de la seconde monarchie israélite, accusa le plus aussi les profondes divergences qui séparaient les deux grands partis nationaux. Étant admis que l'opposition demeura longtemps latente, rien ne nous empêche de croire qu'un incident, futile en apparence, une allusion indiscrète à de faux bruits désobligeants pour la famille régnante, un regret maladroitement déguisé à l'adresse du roi-pontife, ait suffi à faire pencher la balance du côté où elle inclinait déjà, et à rattacher au parti saducéen un prince, que tout éloignait du pharisaïsme.

Quand le fragment d'Abou'lfatḥ n'aurait servi qu'à tempérer le jugement sévère que le récit de Josèphe nous avait contraint de prononcer, nous devrions en être reconnaissants à l'annaliste samaritain trop décrié peut-être.

LE TEXTE ORIGINAIRE

DU YIH-KING,

SA NATURE ET SON INTERPRÉTATION,

PAR

M. C. DE HARLEZ.

Peu de livres ont, autant que le *Yih-king*, mis à l'épreuve la sagacité et la patience des interprètes. Parmi les Chinois on compte par centaines les lettrés qui se sont voués à l'élucidation des mystères, des énigmes accumulés comme à plaisir dans ce monument que l'on veut faire passer pour le plus ancien du monde.

Tous ces efforts ont abouti à une variété, qu'on me permette ce mot, à un salmigondis d'explications dont on ne saurait trouver un exemple ailleurs. En un seul point seulement les interprètes sont unanimes, c'est que le *Yih-king* est à la fois un livre de divination et un trésor de richesses scientifiques. C'est un abîme dont on ne peut sonder la profondeur et dont la hauteur défie toute atteinte. Tous les principes de toutes les sciences, naturelles, ontologiques, psychologiques, morales, etc., y sont renfermés, condensés; il ne s'agit que de savoir les y trouver. Malheureusement ces trésors sont recouverts de voiles

si épais que l'on peut bien en soulever un coin, mais non les écarter ou les percer entièrement.

En Europe quatre savants se sont attachés à pénétrer les mystères de ce livre prodigieux ou plutôt à nous communiquer dans des traductions, ce que les Chinois en pensent et en disent. Ce sont le Père Regis, le Rév. Mac Clatchie, le professeur d'Oxford Dr James Legge, et dernièrement un Français, M. Philastre, qui nous a donné un premier tiers de sa traduction.

Leurs interprétations toutefois ne sont point identiques et cela se comprend aisément; toute phrase chinoise peut, en général, à cause de l'indétermination du sens de ses mots, être comprise de différentes manières. Et cette indétermination est plus grande encore dans le *Yih-king* qu'en aucun autre ouvrage. En outre, les mots chinois sont généralement susceptibles de plusieurs sens et tous les interprètes ne choisissent pas toujours le même.

Nul ne contestera, certainement, la science de nos sinologues européens qui se sont exercés au défrichement de ce terrain ingrat. Le Dr Legge spécialement a donné de ses vastes connaissances en fait de langue chinoise les preuves les plus nombreuses et les plus éclatantes. Ici encore il a traduit les textes, tels que les Chinois les conçoivent, avec une grande érudition et une intelligence remarquable. M. Philastre mérite certainement un éloge analogue. Cependant le sens qu'ils donnent au *Yih-king* est si bizarre qu'on a bien de la peine à y voir celui qu'ont

voulu ses premiers auteurs. Prenons un exemple au hasard et non parmi les cas les plus singuliers.

A la section XIII il s'agit d'expliquer le sens de la figure ䷌ [1].

Voici la traduction de Legge :

La première ligne représente l'union d'hommes qui viennent de sortir d'une porte. Il n'y aura pas d'erreur.

La seconde représente l'union d'hommes avec la parenté. Il y aura lieu à regrets.

La troisième indique quelqu'un qui a des armes cachées dans l'herbe épaisse et se trouve au haut d'une montagne. Il y aura heureuse fortune.

La cinquième représente des hommes unis qui d'abord crient et pleurent, puis rient.

La sixième montre des hommes unis dans un faubourg. Il n'y aura pas lieu à repentir.

Pour M. Philastre voici ce que cela signifie :

1° Mêmes hommes à la porte; pas de culpabilité;

2° Mêmes hommes dans la souche; appréhension;

3° Cacher des armes dans l'herbe épaisse, gravir la colline élevée; pendant trois ans ne pas commencer;

4° Monter sur le mur, ne pas pouvoir vaincre; présage heureux, etc.

D'autres sections nous donneraient des choses bien

[1] Six lignes superposées dont la seconde est coupée au milieu.

plus drôles encore. Ainsi, à la section VI, nous voyons, d'après les lignes, des herbes arrachées avec la racine, un homme qui supporte les gens grossiers, qui passe les fleuves sans bateau, un riche qui appelle ses amis à son aide, un mariage, le mur d'une ville tombe dans la boue.

Souvent les explications du texte fondamental se contredisent. Ainsi à la section VI, l'un voit bonheur où l'autre voit malheur et danger, etc.

Notons encore la section XXXIII où la figure est donnée comme représentant, dans ses diverses lignes[1], un jeune officier, des oies sauvages venant boire à un ruisseau, ou courant dans la plaine, un mari qui part pour ne plus revenir, une femme stérile pendant trois ans, puis donnant le jour à un fils.

Nos plus savants sinologues européens ont transporté en latin, en anglais ou en français ces explications des lettrés de l'*Empire des Fleurs*. Leur bizarrerie, sans aucun doute, n'a pas dû leur échapper; mais ils se sont dit: c'est du chinois et l'on ne doit point juger cela comme les produits des terres occidentales.

Il en est un, cependant, qui ne s'est point contenté de ces traditions des Fils de Han, mais qui s'est demandé s'il n'y avait pas moyen de trouver dans ces textes mystérieux quelque chose de plus raisonnable. C'est le savant professeur de l'Université de Londres, Dr A. de Lacouperie, dont les travaux

[1] ䷋

paléontologiques ont ouvert une ère nouvelle à l'interprétation des vieux textes chinois [1].

Sous les apparences que lui ont donné les commentateurs et disceuastes chinois, il a su découvrir au Yih-king, un texte primitif très différent de ce que l'on a cru et imaginé jusqu'ici. Pour lui ce texte originaire est un composé de morceaux détachés, apportés par les tribus chinoises du centre de l'Asie, dans leurs migrations sur les bords du Hoang-ho, et formé, tant de fragments d'un vocabulaire, que de ballades et autres compositions de genres divers; le tout à l'imitation des vocabulaires et livres accadiens. Il a donné de ses explications des exemples qui sont des plus frappants, surtout en ce qui concerne la partie lexicologique. Par là tombent toutes les bizarreries et les assemblages drôlatiques. Là où l'on cherchait des phrases, il n'y avait que des sens divers juxtaposés. En attendant que M. de Lacouperie ait pu nous donner une traduction complète d'après son système, il ne sera peut-être pas sans quelque utilité de nous occuper aussi de ce livre singulier et de chercher à percer quelque peu les ombres qui le recouvrent.

Rappelons d'abord ce dont il est composé. Nous laissons de côté les commentaires récents, dont M. Philastre donne la traduction dans son bel ouvrage, parce qu'ils n'ont rapport qu'au livre métamorphosé; nous nous en tiendrons au texte proprement dit. Celui qui constitue le fond du *Yih-king* classique est lui-même formé de trois parties distinctes :

[1] Voir spécialement *Journal of the R. A. S.*, 1882-1883.

1° Les célèbres *kouas* ou assemblage de six lignes superposées, les unes pleines et entières, les autres coupées par le milieu comme on l'a vu plus haut. Ex. : 

2° Une double explication dont la première partie traite de la figure dans son ensemble, tandis que la seconde s'occupe de chacune de ses lignes, à ce que l'on pense; ou, pour parler plus sûrement, est divisée en six parties. C'est là le texte fondamental.

3° Différents appendices ou commentaires relatifs à cette explication.

De ces derniers nous n'avons point à nous inquiéter. Ils ont été composés à une époque où le *Yih-king* avait déjà pris la physionomie actuelle et se présentait aux yeux des Chinois comme le livre de divination dont ils ont cherché à pénétrer les mystères; ils ne pourraient, en général, que nous égarer.

Du texte fondamental, la seconde partie est postérieure à la première et dépendante d'elle. Il faut donc avant tout se rendre un compte exact de ce que celle-ci peut signifier; une fois bien appréciée elle pourra fournir la clef du reste. C'est donc d'elle seule que nous nous occuperons pour le moment.

Mais d'abord jetons un coup d'œil sur l'ensemble de cette partie fondamentale.

1. Nous y trouvons en premier lieu 64 figures formées, comme il a été dit, de 6 lignes, pleines ou interrompues, et dont aucune n'est identique à une

autre. Or ce nombre de 64 épuise toutes les combinaisons que l'on peut faire avec des groupes de cette espèce. Cela ne semble-t-il pas nous dire que nous avons affaire ici non point à une collection de fragments, épaves sauvées d'un naufrage, mais à un livre complet, à un cycle fermé, et que l'auteur de ces combinaisons n'avait pas su aller plus loin dans ses créations graphiques? Mais nous parlerons de cela plus loin.

2. Après chaque koua se trouve un caractère de la langue ordinaire auquel on n'attribue d'autre valeur que de servir à désigner, à dénommer l'hexagramme. On dit ainsi : le koua *Thung*, le koua *Ta Kouo;* où bien : le *Ta Kouo*, le *Kieh*, le *Ming*, désignent telle chose. On n'y cherche rien de plus.

3. Enfin viennent certains mots, certaines phrases où l'on voit l'exposé des pronostics divinatoires qu'il y a à tirer de la figure expliquée en cette section. Parmi ces mots on en distingue spécialement quatre qui doivent qualifier ces pronostics et en spécifier le caractère heureux ou malheureux, comme on va le voir.

C'est dans ces deux dernières parties que se trouve la source de toutes les appréciations si bizarres que les Chinois eux-mêmes ont fait de leur livre mystérieux et que les savants, à part MM. de Lacouperie et Douglas, nous avaient transmises jusqu'à ces derniers jours, avec une fidélité parfaite. C'est ce que nous allons démontrer en peu de mots. Nous avons

d'abord à nous occuper spécialement des caractères dénominatifs des kouas (Voy. ci-dessus, n° 2). S'il a été absolument impossible jusqu'ici de leur assigner un rôle et un sens raisonnables, c'est qu'on n'a pas su les prendre pour ce qu'ils sont, à notre sens, c'est-à-dire pour la traduction, en chinois écrit, des hiéroglyphes employés antérieurement par l'un ou l'autre penseur, ou même par une tribu, et composés de figures de trois ou de six lignes superposées. Mais si l'on reconnaît le fait, toute difficulé tombe. Si l'on admet, par exemple, que ䷁ signifie réellement « terre » et ䷂ « pousse, naissance des végétaux », cette partie du *Yih-king* devient aussi simple et claire qu'elle était, sans cela, obscure et inexplicable. Ce qui le prouve, du reste, c'est que notre supposition se vérifie dans *tous* les cas. Une coïncidence si merveilleuse ne peut certainement pas être l'effet du hasard. La troisième partie ne sera pas moins claire si l'on sait y reconnaître des explications, des exemples, des développements tels que les lexiques chinois sont habitués à en donner, comme ils se trouvent principalement dans les dictionnaires tartares faits en Chine[1], et si l'on renonce à y chercher un langage mystique qui aurait son expression dans chaque ligne isolée. Quant aux quatre termes servant

[1] C'est ainsi que *Le Miroir de la langue mandchoue* des empereurs Kang-hi et Kien-long explique les mots *niyalma* « homme » et *hoang-ti* « empereur » dans les termes suivants : homme, enfanté par le ciel, très élevé parmi les êtres vivants; empereur, celui dont la vertu égale le ciel et la terre.

à formuler les pronostics et dont nous avons parlé plus haut, p. 430, n° 3, on les a, ce me semble, mal interprétés jusqu'ici; et de là aussi des singularités peu intelligibles dans le cœur même du *Yih-king*. Pour les bien comprendre il faut se référer aux principes de la philosophie chinoise, comme on le verra par l'interprétation du premier koua dont ces quatre mots forment toute l'explication.

C'est appuyé sur ces principes que nous allons essayer une nouvelle interprétation de la partie fondamentale des énigmes du sphinx chinois. Nous serons quelquefois obligé de nous référer aux commentaires, surtout au premier qui porte pour titre *Siáng-yuet* 象曰, ou « explication de la figure[1] ».

Nous ne reproduirons les hexagrammes que pour les premières sections. Elles donneront une idée suffisante du reste.

Commençons par le texte complet de la première section, ou explication du premier hexagramme :

1er koua (six lignes pleines) ䷀ (*k'iēn*) 乾. 元 *yuēn*, 亨 *hāng*, 利 *li*, 貞 *tchāng*.

L'objet principal de cette section est donc le koua, la figure composée de six lignes pleines. La lecture de ce signe est *k'iēn*, que l'on interprète généralement par « ciel » mais dont le sens fondamental est « mouvement perpétuel, sans repos » 行不息[2]. Le caractère moderne 乾 est formé de 乙 « puissance de la

[1] Litt. « la figure veut dire ».
[2] Voir *Tchouen-tze-wei*, I, f° 5 r°.

nature », et 𣆶 « lumière du soleil »; mais sa forme primitive, ou *ku-wen*[1], montre les éléments en action : eau, feu, terre produisant les végétaux; *k'iēn* est cette force qui produit tout mouvement, qui engendre, puis met, maintient en mouvement tous les êtres et les conduit à leur achèvement. C'est précisément, comme nous allons le voir, ce qu'expriment les mots suivants.

En effet *yuēn*, *hāng*, *li*, *tchāng*, rangés dans cet ordre, sont précisément les quatre termes par lesquels la philosophie chinoise désigne toute l'existence, toute la vie, le mouvement des êtres. *Yuēn* est le commencement, l'origine; *hāng* est le développement; *li* est l'adaptation, la convenance, la réussite, l'affermissement; *tchāng* est le complètement, l'achèvement, le perfectionnement.

Nous les trouvons ainsi appliqués et expliqués dans plusieurs traités de philosophie. Qu'il nous suffise pour le moment de citer Tcheou-tze, Tchou-hi, Tchen-siuen et le Yih-king lui-même.

Au chapitre I, § 6, du *T'ong-shou* de Tcheou-tze nous lisons : 元亨. 誠之通. 利貞. 誠之復, c'est-à-dire : « Le principe producteur et le développement forment l'extension du réel, sa pénétration dans la substance; l'affermissement, l'achèvement en est l'opération renouvelée, complétée. »

Tchou-hi ajoute comme explication :

Yuēn est le commencement; *hāng* est la pénétra-

[1] Voir *Tchouen-tze-wei*, h. v.

tion, le développement; *li* est la continuation, la réussite, et *tchāng* la constitution ferme et définitive. Ce sont les quatre vertus, opérations du *k'iēn*.

Et Tcheou-tze avait dit peu auparavant (§ 3) : Les opérations différentes du *k'iēn* constituent la nature de chaque être; (par elles) la réalité est établie et affermie (*stat*)[1].

Tchou-hi met ces mêmes quatre termes dans le même ordre au commencement de sa *Siao-hio*, comme expression de toute la nature, de tous les actes des êtres et Tchen-Siuen les explique de la façon suivante :

« *Yuēn* est le commencement de la production des êtres; *hāng* en est la prolongation, le développement; *li* en est l'affermissement et *tchāng* le perfectionnement, l'achèvement » : ce qui est encore rendu plus clair et plus certain par la signification des termes mandchous correspondants. En effet, *li* est rendu par *acabun* et expliqué par *ilin; tchāng* l'est par *akdun* et *s'anggan*. Et tous quatre sont dits les quatre fondements de la loi du ciel (*t'iēn tchī-táo*)[2]. Enfin le quatrième appendice du *Yih-king* lui-même nous en donne, dans ses premiers mots, la définition suivante: *yuēn* « croissance de ce qui est bon »; *hāng* « assemblage, union des substances bonnes qui forment les êtres »; *li* « formation conforme au principe d'ordre et de droit »; *tchāng* « achèvement des affaires ». Ce

[1] Voir 性理精義, f° 17 v° et 18 r°.
[2] Voir *Sia hio*, Introduction, *initio*.

qui revient à « commencement, formation et développement, affermissement, achèvement ».

Rien n'est plus évident, ce me semble, et il n'est guère possible de prendre les termes du *Yih-king* dans un autre sens.

Nous devons donc traduire notre première section de cette manière : *k'iēn* « force vitale universelle, (principe de l')origine, du développement, de la constitution (de la réussite) et de l'achèvement des êtres ».

Mais si ces quatre termes sacramentels ont ce sens, ils doivent le conserver et le porter à travers tout le livre; partout il faudra en tenir compte. Ce qui ne veut pas dire qu'ils ne puissent être pris aussi dans un sens différent ou simplement analogue à la signification principale. Cela leur arrivera parfois comme à tous les mots chinois en général, et ce sera le cas en particulier, quand ils seront rapportés aux prévisions de chance heureuse ou malheureuse, comme cela est déjà admis en principe par M. de Lacouperie dans son étude magistrale. Parfois nous devrons les éliminer purement et simplement comme des interpolations de *gettatori* postérieurs.

Ces faits une fois établis, nous pouvons continuer notre interprétation sans plus devoir nous arrêter en route. Mais reprenons la première section.

1er koua. *k'iēn* « force vitale universelle » : origine, développement, progrès, achèvement des êtres.

2. ䷁ = 坤 *k'wen* « terre, en tant que recevant

l'action de la force universelle, portant et produisant; commencement, développement, affermissement, consolidation de même nature que celle de la jument (recevant, portant et produisant) ». Le grand, en tout ce qu'il fait, ne doit point prévenir l'action des forces terrestres; s'il le fait, il échouera; s'il n'agit qu'après, il réussira. S'il met son avantage au-dessus de tout, il pourra acquérir des amis d'un côté, mais il les perdra de l'autre[1]. S'il cherche la paix, la concorde, l'accord de toutes les puissances, il réussira et sera heureux[2].

3. ䷂ 屯 *t'un* « activité, application[3] ». Les quatre termes *yuen*, etc., ne sont pas d'usage ici. En quoi que l'on fasse, (par l'activité) le succès s'établit heureusement[4].

4. 蒙 *meng* « intelligence non encore développée, élève«. Pour son développement, ce n'est point au maître à chercher la jeune intelligence, c'est au jeune homme à chercher le maître. Quand on cherche à savoir quelque chose, on la demande d'abord à la divination et on la fait ainsi connaître. Quand on l'a

[1] Litt. au S. O., au N. E.

[2] Pas n'est besoin de faire remarquer que dans cette interprétation tout concorde, tout s'explique; toute bizarrerie ou obscurité a disparu.

[3] Comm. 專 *tchun.*

[4] Les commentaires portent : il est utile de constituer des chefs feudataires! *heou* étant pris dans ce sens. Si c'est le bon, ce ne peut être ici qu'une réflexion absolument indépendante du texte et insérée à tort dans celui-ci.

fait deux et trois fois et qu'on n'est point écouté (on n'annonce pas réussite et achèvement) on n'enseigne plus [1].

5. 需 *su* « Résistance aux forces nuisibles, au mal ». L'homme droit et ferme aura un brillant développement; son achèvement sera heureux dans son affermissement, ses succès; il saura traverser les grandes difficultés (litt. le grand fleuve)[2].

6. 訟 *song* « recours au prince, procès ». L'homme droit s'en abstiendra. La crainte modérée est bonne; extrême, elle est mauvaise. Par la réussite se montre l'homme vraiment grand, mais on ne réussit pas toujours à traverser les difficultés [3].

7. 師 *sze* « chef, état supérieur, achèvement ». L'homme acompli est bon, heureux; il ne commet pas de faute (d'erreur, ou n'encourt pas de blâme).

8. 比 *pi* « unir, rapprocher, aider », [on doit procéder d'abord par divination] chose excellente, d'un commencement heureux; on doit l'achever sans défaillance. Si l'on ne cherche pas la paix il en adviendra ultérieurement de grands maux.

9. 小畜 *siao chu* « petit entretien (entretien des petits), il développe ». C'est comme un gros nuage

[1] Si le maître n'est point écouté il n'enseigne plus.

[2] Cette phrase, ou les derniers mots seulement, constitue des expressions stéréotypées, vrai hors d'œuvre ajouté tardivement.

[3] Phrase également stéréotypée, susceptible de plusieurs sens.

venant sans pluie des contrées occidentales du royaume, (il promet l'abondance).

26[1]. 大畜 *ta chu* « grand entretien, affermit et achève ». On ne ruinera pas (dévorera pas) sa famille; Ce sera bon et avantageux, on réussira et saura traverser les difficultés (si l'on entretient bien ses affaires, sa maison).

10. 履 *li* « gravité, adresse ». Ex. : Savoir marcher sur la queue d'un tigre sans le faire crier; c'est une grande chance de réussite. Cela veut dire qu'il faut marcher avec gravité, doucement.

11. 泰 *t'ai* « perméation ». Le petit va au grand, le grand au petit (la matière à la force, la terre au ciel), heureux développement des choses par la pénétration réciproque.

12. 否 *p'i* « opposition ». Cela indique[2] que le méchant ne réussit pas et que le sage atteint sa fin complète. Le grand se répand à l'extérieur, le petit vient à lui. (Même sens qu'à 11; interpolations.)

13. 同 *t'ong* « harmonie, union ». Si elle s'étend sur tout le pays on pourra traverser les difficultés, réussir; le sage atteindra sa perfection.

14. 大 *ta* « grand, grandir ». Le texte est ici défectueux, il n'a que ces mots : « grand commencement et développement » ou « grand, grandeur, ayant un

[1] Nous réunissons ici deux sujets analogues, bien que séparés dans le texte.

[2] 之 est souvent rendu en mandchou par *jorimbi* « montrer ».

commencement et développement ». Ou simplement, et sans lacune : « grandir, commencement développé. »

15. 謙 *k'ien* « respect, condescendance, bienveillance ». Si cette vertu se développe, le sage aura une heureuse fin.

16. 豫 *yu* « dignité, stabilité ». Par son affermissement on consolide les chefs féodaux et l'on remplit convenablement les fonctions de chef d'armée.

17. 隨 *sui* « soumission, respect ». Cette vertu fait parcourir les quatre stades sans défaillance ou erreur.

18. 蠱 *kû* « délibération, réflexion avant acte ». Bien conduite et réussissant, elle fait traverser heureusement les obstacles. On doit réfléchir trois jours avant le moment (point de départ) de l'acte et trois jours après.

19. 臨 *lin* « charge, fonction ». Dans ses phases elle ne sera pas huit mois sans désagrément, sans maux d'aucune sorte.

20. 觀 *kwân* « maintien, gravité, dignité extérieure, regard, contenance, apparence de quelqu'un qui est prêt à offrir le sacrifice sans même qu'il le fasse ». Droiture, dignité, sévérité.

21. 噬嗑 *shih ho* « bavardage piquant, mordant ». S'il se développe il produira des procès.

22. 賁 *pi* « éclat ». Se développe, mais s'affermit

peu, reste peu solide quoi que l'on fasse.

23. 剝 *poh* « traiter durement ». Ne réussit pas quoi que l'on fasse.

24. 復 *fû* « réparation, correction ». Si dans ses rapports, ses actes, on ne commet pas d'acte offensant, les amis viendront et il ne se commettra pas de faute (ou ne failliront pas). Si l'on corrige sa conduite, allant et venant (agissant) jusqu'à sept fois par jour, on réussira dans tout ce que l'on fera.

25. 无妄 *yuen wang* « principe troublé, désordre ». (En ce cas) les quatre stades de développement ne seront pas assurés, il y aura faute, erreur; on ne réussira en rien.

26. *ta chu*. Voir plus haut après 9.

27. 頤 *î* « entretenir, soutenir ». Produit son effet heureusement. Il faut examiner comment on entretient, nourrit; chercher soi-même pour sa bouche ce qui est bon et utile.

28. 大過 *ta kouo* « Grand excédent, défectueux ». Il sera d'un soutien faible. S'il s'affermit, ce qu'il fait pourra réussir (interpolation).

29. 習坎 *tsa k'an* « s'exposer au danger (pour un autre) ». Sincérité, fidélité de cœur; se développant, elle agit avec éclat, respect, et sait s'exposer au danger.

30. 離 *li* « brillant, éclat, bel extérieur, succès »; achèvement, développement comme quand on entre-

tient bien une vache. Ce peut être aussi : « soumission, docilité, comme celle d'un animal domestique bien entretenu ».

31. 咸 *kan*[1] « affection, émotion, cœur ému ». Développée entièrement, elle conduit à prendre femme (son plus haut point est celui de l'homme qui prend femme); c'est bien.

32. 恆 *san* « constance ». Se développant sans défaillance, elle arrive à sa perfection et procure de l'avantage en toute chose, tout acte.

33. 遯 *t'un* « obscurité, vie retirée ». Permet le développement, mais donne peu de succès et de perfectionnement. (Peut-être : le petit s'y affermira et s'y perfectionnera.)

34. 大壯 *ta tchwang* « grande force ». Donne succès et consolidation, achèvement.

35. 晉 *tsin* « croissance de la nature sous l'action du soleil, joie et vigueur, comme celles d'un prince se servant de chevaux donnés, d'une population abondante, croissante; plein jour; dons multiples ».

36. 明夷 *ming y* « lumière se répandant sur la terre »; éclat, succès, mais perfection, consolidation difficiles ».

37. 家 *kia* « famille ». L'homme lui donne le succès, les avantages; la femme la complète et conso-

[1] Pour 感

lide; elle remplit les fonctions à l'intérieur (y possède l'autorité); l'homme, à l'extérieur.

38. 暌 *kwei* « apogée du soleil, opposition ». Les petites affaires réussissent; ce n'est point le temps des grandes.

39. 蹇 *kien* « difficulté, danger, noble hardiesse ». Celle-ci peut réussir d'un côté et pas de l'autre; par son succès, se montre le grand homme; sa perfection est chose utile et bonne, elle fait triompher des difficultés et sauve l'État.

40. 解 *kieh* « délivrer, échapper, faire échapper au danger ». Si l'on réussit, on gagnera les gens à soi [1], on aura des rapports heureux. En tout ce que l'on fait, le zèle, l'activité sont choses excellentes et utiles.

41. 損 *sun* « diminuer, s'abaisser, se soumettre ». Si l'on est droit, les commencements seront heureux; si l'on ne commet pas de faute on pourra arriver au plus haut terme; on réussira en ce que l'on fera. C'est comme d'user des vases du sacrifice; on doit s'abaisser au moment voulu comme on vide les vases pleins [2] que l'on offre; on fera cela avantageusement.

42. 益 *yi* « grandir, s'élever, croître en puissance, etc. » Succès dans toutes les actions, triompher des difficultés.

43. 夬 *kwâi* « décision, réglementation ». Allant

[1] D'après le commentaire qui corrige le texte.

[2] Explication du commentaire. On doit s'abaisser, se vider de soi-même devant les supérieurs, etc.

à la cour du prince, on doit y faire appel avec droiture et sincerité. En cas de querelle, de differends, on doit avertir ses gens qu'il n'y a pas avantage à recourir aux moyens personnels et violents, ni aux armes, en aucune affaire.

44. 姤 *kao* « épouser ». Si une femme est vigoureuse et hardie, il n'est point bon de la prendre pour épouse.

45. 萃 *ts'ai* « agrégation du peuple se développant, état prospère ». Le roi qui a un temple d'ancêtres (et est fidèle à leur culte) réussira [1], il paraîtra grand. Il prospèrera jusqu'au bout et consolidera sa puissance. S'il offre des victimes de qualité supérieure, il sera heureux, il réussira en tout ce qu'il fera.

46. 升 *shang* « monter, s'élever ». Les commencements se développant, le grand homme apparaît. S'il va en avant sans souci, sans fausse inquiétude, il aura le bonheur. — Comm. : le grand condescendant, vertueux, amasse les biens; le petit s'élevant, devient grand.

47. 困 *k'uan* « détresse, abattement (dureté, sévérité) ». Celui qui, dans le danger, ne perd pas son principe de développement et qui en détresse même est encore calme et content, c'est l'homme vraiment grand (*kiun tzè*). Mais d'abord il peut commettre quelque erreur, tomber en détresse s'il se fie à toute

[1] Ce sont les moyens d'obtenir cet état prospère.

parole; qu'il ne le fasse pas, car la parole est peu sûre.

48. 井 *tsing* « puits ». On peut changer de place une ville, mais pas un puits. On ne l'acquiert pas, on ne le perd pas (il est ou il n'est pas). On y va, on en vient. S'il se dessèche, si sa corde vient à manquer, si le seau tombe au fond, ce sont autant d'accidents fâcheux. L'eau montant, le puits plein d'eau, c'est le sage qui exhorte et aide le peuple travailleur et besoigneux [1].

49. 革 *ko* « changement, amélioration ». Quand, après avoir parlé, on se montre digne de confiance, tout suit un heureux cours, et le repentir disparaît (n'a plus de raison d'être).

50. 鼎 *ko* « vase à cuire (pour le sacrifice), symbole d'un principe heureux et d'un développement avantageux ». Les saints cuisaient les offrandes pour honorer Shang-ti et faisaient de grandes fêtes pour entretenir les saints et les sages.

51. 震 *kan* « tonnerre, effroi se répandant, appréhension ». Le tonnerre survenant répand l'effroi; par l'effroi, les rires et les causeries s'arrêtent court. Le tonnerre terrifie cent *lis*, mais ne doit pas arrêter la cuiller du sacrifice aux esprits (le sacrifice)[2].

52. 艮 *kan* « ferme ». L'homme ferme tourne le dos et s'oppose résolument, sans tenir compte de lui-

[1] Comparaison entre ces deux idées.

[2] Le tonnerre peut arrêter tout mais pas empêcher le sacrifice.

même. S'il traverse un endroit, il ne regarde pas qui y est et ne faillit point.

53. 漸 *kien* « aller, suivre son chemin; se marier, retourner chez soi pour visiter ses parents (dit d'une femme) : Événement heureux, heureux succès ».

54. 歸 *kwai* « mariage, mariage d'une jeune sœur ». Si, en y procédant, on commet quelque faute, il n'en arrivera rien d'heureux. (Peut-être n'y a-t-il ici que prévision malheureuse opposée aux prévisions contraires du paragraphe 53.)

55. 豐 *tang* « abondance, richesse ». Le prince qui l'atteint doit être sans désir anxieux; il sera comme le soleil à midi.

56. 旅 *lu* « bon arrangement ». Avec un faible commencement, le bon arrangement conduit au succès, à la consolidation, au bonheur.

57. 巽 *sun* « douceur ». Avec un faible développement même, par la douceur, la condescendance, on réussira dans ses actes et l'on se montrera vraiment grand. (On doit être) ferme et doux dans ses ordres, même réitérés; ferme, réfléchi et condescendant dans ses actes, et garder le juste milieu.

58. 兌 *tui* « réjouir, satisfaire ». Satisfaire les autres conduit à tout achèvement. Si l'on est soumis au ciel, il sera bienveillant pour l'homme. Si on contente le peuple, il oubliera ses peines, ses misères et sera porté au bien.

59. 渙 *hvan* « extension, abondance débordant de biens, se développant heureusement ». Le prince qui fréquente le temple des ancêtres réussira et traversera les difficultés[1]; il parviendra au sommet.

60. 節 *tsieh* « règles, lois ». Les lois trop sévères ne peuvent se consolider et subsister. La sévérité doit tenir le juste milieu, ou sa force dépérit.

61. 中 *tchong* « milieu, droiture », Les vertus émeuvent jusqu'aux animaux[2] (les jeunes porcs et les poissons). S'affermissant on traverse les difficultés, on arrive à la consolidation complète.

62. 小過 *siao kouo* « petite supériorité (ou des petits) ». Dans tous leurs stades de développement, les petits sont capables de petites choses et pas de de grandes. C'est comme le son laissé par le passage d'un oiseau volant, il ne peut pas grandir (s'élever), mais uniquement diminuer (ou baisser)[3].

63. 既濟 *ki tsi* « traversée accomplie[4], première réussite ». Si le succès suivant est faible, c'est qu'après un commencement heureux, la fin a été troublée. (Comme à 64.)

[1] Moyen d'obtenir cette abondance.

[2] La *Siao-Hio* nous en donne un exemple dans ce récit : « Un enfant dévoué casse la glace, au plus fort de l'hiver, pour attraper un poisson et le cuire pour sa mère Aussitôt deux carpes sautent d'elles-mêmes par le trou. Voir *Siao-Hio*, 1 VI, S 28.

[3] Suite et opposition au n° 28, p. 440.

[4] Ce mot peut avoir différents sens, nous ne les discuterons pas maintenant.

64. 未濟 *wei tsi* « traversée non achevée, échouer ». C'est comme un jeune renard mis en péril en traversant un fleuve; son derrière s'y plonge (par la pesanteur de sa queue); il ne réussit pas (à échapper).

Tels sont, ou peu s'en faut, si je ne me trompe, le sens et la nature du texte fondamental du *Yih-king*, de ce premier noyau autour duquel tout le reste est venu s'amasser : une simple translation des hiéroglyphes hexagrammatiques en caractères chinois avec quelques explications comme celles des lexicographes tartaro-chinois. Nous pourrions même séparer ces deux choses et les considérer comme deux œuvres différentes. A ce premier texte on a d'abord ajouté, en les y insérant, des indications de présages qui n'avaient, avec lui, aucun rapport. Puis est venu le premier développement attribué à Tcheou-kong et composé d'explications, de formules divinatoires, divisées chacune en six parties en raison du nombre des lignes. Mais ce premier commentaire même n'avait point cette forme à son origine; il rentrait entièrement dans le genre du premier, étant comme lui purement lexicologique. C'étaient ou les divers sens de mots indépendants les uns des autres, mais homonymes et rattachés ainsi par le son au mot principal que figurait l'hexagramme de la section, comme le pense M. de Lacouperie pour la plupart des cas; ou bien aussi des explications variées, l'exposé de cas d'application, d'emploi d'un même terme ou autre chose du même genre. Je n'entreprendrai point encore

la traduction de cette seconde partie du texte regardée aussi comme fondamentale. MM. de Lacouperie et Douglas y travaillent et il convient de leur laisser le champ libre. Je me bornerai à donner un ou deux exemples de ce qu'est l'explication du *Yih-king*, selon qu'on suit le système chinois ou le nôtre. Je prendrai, à cet effet, la vingtième section.

Les commentateurs chinois et les savants européens qui les suivent voient dans le commentaire sextuple du koua en question, ou de la figure ䷓, l'explication des conceptions divinatoires que chaque ligne suggère, et cela en commençant par en bas.

« La première montre le regard d'un gamin — non blâmable pour un homme inférieur, regrettable chez un homme supérieur.

« La seconde montre quelqu'un qui lorgne, épie d'une porte. Ce serait avantageux si c'était uniquement la tenue correcte et ferme d'une femme. — La troisième montre quelqu'un qui regarde le cours de sa vie pour avancer ou reculer en conséquence. Il en est de même de la cinquième. L'homme supérieur ne tombera pas ainsi en faute. La quatrième montre quelqu'un qui contemple la gloire d'un royaume. Il sera avantageux pour lui d'être l'hôte d'un roi. — La sixième enfin montre quelqu'un qui regarde son propre caractère pour voir s'il est un homme supérieur. Il ne faillira pas. »

Certes voilà bien des choses renfermées dans ces simples lignes, bien des variétés pour des traits identiques. En outre il est étonnant que la troisième et

la cinquième, bien que toutes différentes, aient la même signification.

Pour nous il ne s'agit de rien de tout cela; ou pour mieux dire il est question de ces choses mais à un tout autre point de vue. Ce que l'auteur s'est proposé, c'est d'expliquer, par des exemples, par des cas divers d'emploi, le terme représenté par le koua XX. Le premier texte nous a fait savoir que ce koua a le même sens que le caractère chinois, 觀, c'est-à-dire l'apparence extérieure, l'attitude, le maintien, la contenance, la dignité, le regard, etc.

Le texte sextuple nous met sous les yeux différentes attitudes ou manières de regarder. C'est d'abord l'attitude d'un jeune garçon, qui peut convenir à un homme inférieur, mais pas à un grand. C'est ensuite celle d'un personnage épiant d'une porte entr'ouverte, ce qui est propre et avantageux à la femme[1]. C'est le regard porté sur sa propre conduite pour se diriger et ne point commettre de faute. C'est l'hôte illustre qui se montre à la cour avec éclat et vient voir l'éclat de la cour qu'il visite[2].

Rien de plus simple et de moins bizarre, n'est-ce

[1] Le mot correspondant à «jalousie» se représente en chinois écrit par une demi-porte ouverte et une femme 妒. Par cette ouverture, la femme épie son mari et s'assure de sa fidélité.

[2] Plus simplement : attitude d'un jeune garçon ... d'une personne épiant à l'embrasure d'une porte.... Examiner sa propre conduite... Paraître à une cour... Contempler l'éclat d'une cour où l'on est venu en hôte illustre... Phrases de dictionnaire élucidant ces acceptions diverses : regarder hardiment, épier, considérer, regard intellectuel, paraître avec éclat.

pas, que cette explication; et pour l'obtenir il n'a fallu qu'une modification de l'intention de l'auteur.

Cette vingtième section est particulièrement instructive comme on va le voir.

Mais d'abord prévenons une objection qui sera certainement venue à l'esprit de tout le monde. Comment les Chinois ont-ils pu se tromper de la sorte sur le véritable sens et la portée d'un livre si important pour eux, et prendre une sorte de vocabulaire commenté pour un livre de divination? La réponse à cette question est des plus simples, ce me semble. Le *Yih-king* primitif n'était pas fort répandu; il était même probablement peu connu. Un homme d'autorité et de puissance, préoccupé d'intérêts politiques et adonné aux pratiques divinatoires, se sera emparé de ce livre et l'aura transformé pour le faire servir à ses fins. Ses contemporains l'auront accepté de sa main puissante et vénérée, et le souvenir du texte originaire se sera perdu. Si ce fut l'œuvre d'un prisonnier oisif, comme on le prétend, cela ne s'explique que mieux encore.

On pourrait aussi objecter que la forme sextuple régnant d'un bout à l'autre du premier commentaire démontre son rapport originairement tout intime avec les six lignes des kouas. Mais, ici encore, la réponse est des plus faciles, et la section que nous venons de traduire suffit à nous la fournir.

Le texte premier de cette partie n'était pas originairement divisé partout en six paragraphes. C'est l'auteur de la transfiguration ou plutôt de la défigu-

ration du texte qui lui a imposé de force cette division. Cela est si vrai que les deux derniers paragraphes de la section XX sont identiques; il a fallu changer le pronom *ngò* en *khí* avec même valeur pour les différencier et obtenir de force une sixième explication ou conjecture. Le paragraphe 3 est aussi tout analogue. Il y a donc six explications, parce que le transformateur de ce texte l'a voulu ainsi pour établir son système. Tout a dû se plier à sa volonté.

Suivant le même principe, nous trouverons encore que la section IV explique le koua *meng* « intelligence non éclairée, ignorance, élève » en ces termes : « pour dissiper l'ignorance il faut user de punitions. Si on néglige l'examen, le châtiment, on s'en repentira. Il est bien de se préoccuper de l'ignorant et de soutenir la jeune fille; pour épouse on ne doit point prendre celle qui ne considère que l'or et ne se possède pas elle-même[1]. L'ignorance décrépite est déplorable. Le jeune élève est dans une condition heureuse. Si on le châtie en le formant, on ne doit pas lui faire du tort, mais, au contraire, l'en préserver. » Encore une fois, pour obtenir un sens aussi rationnel, il n'a fallu que supposer chez l'auteur une intention différente de celle qu'on lui attribuait jusqu'ici. Et ce sont ces considérations sur l'éducation que le dernier rédacteur a transformé en réponses d'oracles et divisées en autant de parties qu'il y a de lignes dans le koua.

[1] N'est ni bien élevée ni instruite de manière à se posséder, se conduire convenablement.

Il nous resterait à jeter un coup d'œil général sur le texte fondamental du *Yih-king*, et à tirer de là des conclusions relativement à sa date, sa nature et son origine. Mais cela nous entraînerait trop loin. Nous nous bornerons aux réflexions suivantes :

1° L'inventeur des kouas, ou figures hexalinéaires, en choisissant un genre de signes qui ne pouvait lui fournir qu'un chiffre de variétés des plus restreints, a prouvé suffisamment, par cela seul, qu'il ne pensait aucunement à créer un système graphique complet; autrement il eût également employé des lignes d'une forme différente, brisées, verticales, longues et courtes, comme le faisaient les créateurs des cunéiformes. Il n'a donc pas pris modèle sur ceux-ci. Il est même peu probable que des dessins aussi réguliers aient été la première invention de celui qui cherchait à exprimer ses idées par des signes extérieurs.

2° Si maintenant nous groupons en un tableau tous les mots que l'auteur des kouas avait notés dans son livre-mémoire et les considérons dans leur ensemble, dans leurs diverses catégories et leurs rapports mutuels, nous arriverons à cette conclusion que le père du *Yih-king* était déjà préoccupé de toutes les idées qui règnent en Chine depuis Kong-fou-tze et qui ont présidé aux destinées de l'Empire du Milieu.

Principes cosmogoniques, organisation domestique, sociale et politique, vertus qui s'y réfèrent, tels

sont les principaux chefs sous lesquels on peut ranger toutes ces notions, tous ces mots; et les principes développés, prêchés par le Grand Philosophe sont également ceux que les premiers rudiments du *Yih-king* devaient inculquer à leurs lecteurs : Autorité nécessaire dans l'État (6-7); soumission des inférieurs (15); bienveillance, douceur et justice chez les chefs, (17, 23); soin des intérêts du peuple (58); augmentation de la population favorisée (45); qualité des lois (60); incertitude de l'éclat, des grandeurs (22, 30, 36); excellence du mariage (31, 53, 54); entretien de la famille (9, 26, 27, 37); sacrifices (50); fonctions (19); dignité (16); décorum (20); vie retirée (83); procès à éviter (6, 43); supériorité (28, 62); force et grandeur (14, 34); conduite à tenir dans l'élévation et l'abaissement (41, 42, 46, 47); l'abondance, la richesse (55, 59); désordre (25); arrangement, disposition sage (66).

Vertus à pratiquer : milieu à garder (61); union et concorde (8); douceur, bienveillance (17, 57, 58); prudence, prévoyance (10, 18); constance, fermeté, noble hardiesse (5, 32, 39, 52); amitié, dévoument (29, 40); correction, amendement, restauration (24, 49); succès et insuccès (63, 64).

Philosophie naturelle : principe actif (1); principe passif (2); pénétration mutuelle, développement (3, 11); croissance de la nature (35); des forces intellectuelles, éducation (4); apogée du soleil (38); utilité des puits dans la cité (48).

Voilà le tableau complet des sujets traités dans le

IMPRIMERIE NATIONALE.

Yih-king. Pourrait-on ne pas y voir quelque chose comme des notes écrites sur le carnet d'un homme politique chinois, une sorte de matière de méditation, de memento quotidien? La réponse ne paraît pas douteuse. Possesseur de ces notes, un autre politicien plus moderne, adonné à l'art divinatoire, en a fait un manuel de pratiques superstitieuses, en changeant la forme, en multipliant les interpolations, etc., et a entraîné ainsi tous ses successeurs dans cette voie. Il y a de plus, par inintelligence ou volontairement, introduit le plus complet désordre, comme le prouve la séparation des sections 9 et 26, 28 et 62 qui traitent de sujets analogues, etc. Devenu ainsi obscur et mystique, le livre n'en attira que davantage l'attention; de là tous les commentaires qui, prenant pour point de départ l'œuvre ainsi altérée, nous ont donné ce formidable amas de matériaux où l'on rechercherait en vain le sens du texte primitif. N'ayant que cela à leur disposition, les sinologues européens en ont fait ce qu'ils ont pu et ce que nous avons vu. Telle est, ce me semble, en résumé, l'histoire du *Yih-king*.

3° On se demandera encore quelle a été l'origine de ces lignes pleines et coupées qui servent à composer les kouas. Ne pourrait-on y voir une sorte de représentation des cordes droites et simples ou nou es qui, selon la tradition, servirent de premier instrument graphique pour l'expression des idées et des mots. J'incline à le croire sans oser rien affirmer. Tout ce que l'on peut dire c'est que la ressemblance

entre ces deux genres d'écriture est des plus frappantes et qu'on ne saurait en trouver un autre qui en approche.

Nota. Qu'il me soit permis d'ajouter à ce qui précède l'explication de la première section qui me paraît la plus probable; je veux parler du second texte, hexaire, attribué à Tcheou-kong.

Au lieu d'y voir l'explication des diverses lignes de l'hexagramme ou koua ䷀ comme représentant un dragon dans six positions différentes, je pense que ce dragon est sans aucun rapport avec les lignes, mais est une image de la force universelle dont parle le premier texte, ou de l'homme puissant, du souverain, ou enfin qu'il forme une de ces métaphores que les poètes chinois aiment à employer dans leurs odes figuratives comme allusion lointaine à l'objet de la composition poétique.

C'est cet agent producteur des êtres qui est d'abord renfermé en lui-même, sans action extérieure, puis s'agite dans l'abime, se montre sur la terre, plane et vole, pour ainsi dire, dans les cieux. C'est lui qui est la force irrésistible. Sous son action, le sage sans cesse craintif et vigilant ne faillit pas, même au milieu des difficultés, des dangers les plus redoutables. Ce pourrait être aussi le souverain oisif au fond de son palais, puis y travaillant, puis se montrant au monde et faisant éclater sa gloire. Cela ferait songer au Kaotsong du Shou-king, III, 8.

Peut-être même n'y a-t-il ici qu'une citation appliquée au sujet que l'auteur avait en vue.

M. Douglas voit dans le mot *long* qui signifie «dragon» le nom d'un peuple barbare. Cela peut être; mais il faut admettre en ce cas qu'il n'y a aucun rapport entre les deux parties de la section.

Du reste, pour interpréter sûrement de semblables passages, il faudrait savoir exactement ce qui appartient au premier

auteur et ce que son continuateur y a ajouté. Le déterminer aujourd'hui en l'état de nos connaissances, ce serait faire de la critique assez fantaisiste peut-être. Cependant les éléments de distinction ne manquent pas; par exemple : la nature des pensées, la forme quadrilitère des membres de phrase, etc.

NOTE
SUR
LA GRANDE INSCRIPTION NÉO-PUNIQUE
ET SUR UNE AUTRE INSCRIPTION
D'ALTIBUROS,

PAR

M. PHILIPPE BERGER.

La première des inscriptions qui font l'objet de ce travail, est la plus longue inscription néo-punique que nous possédions. Elle a été découverte vers 1873-1874 à M'deina, près de l'emplacement de l'ancien oppidum Altiburitanum, et communiquée à la commission du *Corpus inscriptionum semiticarum*, par M. de Sainte-Marie, alors premier drogman du consulat de France à Tunis et chargé d'une mission épigraphique par le Gouvernement français.

Depuis lors, elle a été rapportée en France et donnée au Musée du Louvre, où elle se trouve actuellement. Elle est gravée sur un bloc de pierre schisteuse noire, haut de $0^m,34$, large de $0^m,54$ et d'une épaisseur de $0^m,17$. L'inscription, haute elle-même de $0^m,25$ sur $0^m,42$ de large, est entourée d'un rebord en saillie, qui est à peine dégrossi. Elle

se compose de sept lignes d'écriture très soignée, suivies de deux autres lignes plus négligemment tracées, qui touchent le rebord inférieur et paraissent ne pas faire corps avec la grande inscription.

Elle fut communiquée tout d'abord à l'Académie des inscriptions, dans la séance du 2 octobre 1874, par M. Joseph Derenbourg, qui a déchiffré, avec un rare bonheur, au commencement de la première ligne, le nom de « Baal d'Altiburos », fixant ainsi et la provenance exacte de la pierre, et la forme phénicienne du nom d'Altiburos [1]. Après M. Derenbourg, M. Halévy a repris ici-même [2] cette inscription et en a donné une traduction suivie. M. Euting [3] s'en est occupé à son tour, et lui a fait faire encore quelques progrès.

Malgré ces travaux successifs, le sens général de l'inscription reste encore obscur. On se perd dans un dédale de noms propres dont il est difficile de comprendre le lien. Cette confusion vient de ce qu'on n'a pas saisi la vraie division de l'inscription. J'ai été moi-même amené à m'en occuper [4] et j'ai été assez heureux pour lire, à la 5[e] ligne, la date que l'on avait mal lue jusqu'alors; c'est la lecture de cette date qui sert de pivot à la traduction du reste de

[1] C'est également M. Derenbourg qui a lu, vers le milieu de l'inscription, le nom du mois de Karar.

[2] *Journ. asiat.*, déc. 1874, p. 593-594.

[3] *Zeitschr. der D. Morg. Ges.*, t. XXIX, 1875, p. 235-239.

[4] *Revue critique*, 1876, I, p. 237 à 238. Cf. *Bulletin de la Société de linguistique de Paris*, 6 janvier 1883; E. de Sainte-Marie, *Mission à Carthage*, Paris, 1884, p. 110.

l'inscription. En partant de ce point de départ, on arrive à reconnaître que l'inscription se compose de deux parties : la première est occupée par la dédicace, suivie de la liste des personnages, au nombre de douze, qui ont fait l'offrande. La seconde moitié, dont le commencement est marqué par la date, est entièrement occupée par l'indication des personnages éponymes, sacrés et profanes, sous lesquels le vœu a été accompli. Enfin, ainsi que cela a été dit plus haut, au bas de l'inscription et contre le rebord même de la pierre se trouvent deux lignes, d'une écriture plus négligée et peut-être d'une autre main, que je n'ai pu déchiffrer que d'une façon très incomplète.

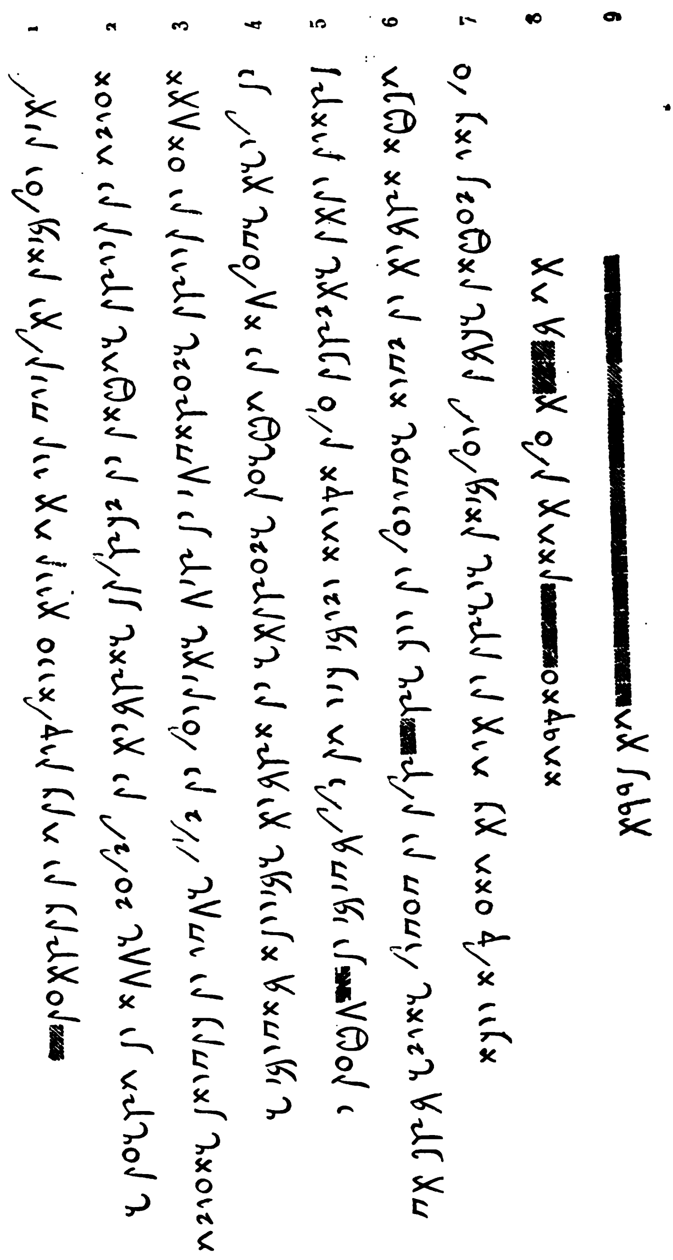
On trouvera ci-contre (Page 460), la lecture et la traduction de ce texte.

L'une et l'autre demandent quelques explications :

Presque tous les noms propres ont été bien lus par M. Halévy, qui a apporté à leur déchiffrement sa grande connaissance de la langue berbère. Je me bornerai à quelques remarques :

A la ligne 1, je conserve des doutes au sujet du mot כנש. Il est peu naturel d'y chercher un double nom propre; ce serait le seul exemple de ce genre que fournirait cette inscription, où pourtant les noms puniques et berbères abondent. Comparer cependant *Corp. inscr. sem.*, n° 417. M. Euting lit בנש et voit dans נש un nom géographique; mais le ב n'a jamais cette forme allongée dans notre inscription. Il faut lire כנש (ou כנז).

Ligne 2. Pour le nom de מעריש, comparez מרש,



1 לאדן לבעלחמן באלתברש נדר אש נדרא עבדמלקרת כנש בן כנצאען

2 מעריש בן תברצן ושטמן בן יכצלתן ומצחבא בן לילעי וגגם בן שצוען ו

3 מאנמע בן תברצן ויעצמשגר בן צבג ואדנבעל בן ילל וגזר בן כנזרמן ומעריש

4 בן לבוא ושעלגם בן שטועת ויעצתאו בן מצחבא וחברנם חמזבח ו

5 נצמרן [בן אן ואיצפן] עלת מקדשם בירח כרר שת בלל חזבח בן גטען ב

6 שפטם מצחבא בן יזרם ועזרבעל בן ברך וצ צלן בן שעשבל ומביו חצפ אש

7 על כמר ניעטמן וכחן לבעלחמן ורוצן בן ארש כא שמע קלם ברכם

8 אש ת א[עלת אשמנ] עמקדשם

[שם נדרא]

Au seigneur Baal Hammon d'Altiburos; vœu fait par Abdmelquart [*kenas*], fils de Kanaçeân, [et]
Marius, fils de Tobretsin, et Sathman, fils de Yakuçletân, et Massiva, fils de Lilua, et Gagam, fils de Saçouân, et
Mogma, fils de Tobretsin, et Yaaçamsagar, fils de Çebag (Syphax ?), et Adonibaal, fils de Yalal, et Gazar, fils de Kenazrimmon, et Marius
fils de Labuo, et Selgam, fils de Sathuat, et Yaaçouto, fils de Massiva, et leurs confrères. . . . . [autel] et
Naçmerân, fils. . . Eiçafôn, préposé[s] aux choses sacrées. Au mois de karar, en l'année de Balal, le sacrificateur, fils de [Jasuctân], sous
les suffètes Massiva, fils de Jazram, et Azrubaal, fils de Barac, et Ç. . . çlân, fils de Sâbel, et Mabieu [l'augure] préposé
aux prêtres de Neithmân, et (=étant?) prêtre de Baal Hammon Ouarouçân, fils d'Arès; parce qu'il a entendu leur voix et qu'il les a bénis.

. . . .

. . . .

Corp. inscr. sem., n° 390; c'est certainement le même nom. J'hésite à y reconnaître, avec M. Halévy, le nom latin « Marius », parce que l'inscription 390 du *Corpus*, comme toutes celles du même genre, est antérieure à la chute de Carthage. Le nom de Marius, même sur les inscriptions latines d'Afrique, est très rare. Voir *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, *index cognom.*, p. 1028. Peut-être faut-il plutôt rapprocher מערש du nom Marisa, assez fréquent sur les inscriptions latines de Numidie.

Ibidem. Le nom de תברצן est intéressant, parce qu'il paraît formé à l'aide du nom Retsin, qui figure comme nom propre d'un roi de Damas dans les *Livres des Rois* (II, *Rois*, xv, 37; xvi, 5-9; Esaïe, vii, 1, 4, 8). Peut-être n'y a-t-il là qu'une coïncidence fortuite. Comparez כנזרמן, ligne 3.

Ibidem. מצהבא est certainement le nom numide que les Latins ont rendu par Massiva.

Ligne 3. Le nom de צבג correspond, comme l'a très bien vu M. Halévy, au latin Syphax. Comparez les formes זיבק et זיבקם (*Corp. inscr. sem.*, n°s 97, 132, 251, 423 et זיוג, *ibidem*, n° 341) qui doivent être des transcriptions différentes du même nom.

Ibidem. נזר, comp. נשר, *Corp. inscr. sem.*, n° 294.

Ibidem. כנזרמן paraît formé à l'aide du nom du dieu araméen Rimmon, de même que תברצן, lignes 2-3, à l'aide de Retsin.

Les difficultés commencent avec la fin de la ligne 4. Cette ligne se termine par un groupe de lettres que M. Halévy, ainsi que M. Euting, prend pour

deux noms propres, et qu'il lit : וכנש בן מהמשחן. Il faut lire : וחברנם המזבח *et collegæ eorum Altare*. Le mot וחברנם est très satisfaisant. On aime à le mettre à la suite des énumérations, surtout lorsqu'il est question de collèges sacrés. Comparez *Corp. inscr. sem.*, n° 165 et p. 228. Le mot המזבח « l'autel » nous surprend. On ne sait comment le construire avec ce qui précède. Pour qu'il pût se rapporter au mot חברנם, il faudrait que ce dernier fût à l'état construit; or il n'y est pas. Peut-on mieux le rapporter à ce qui suit? Sans doute il serait très séduisant de voir dans le mot המזבח un titre de fonction sacrée[1]; cela soulagerait la phrase et nous donnerait une bonne coupure; mais le mot המזבח est suivi de la particule ו « et », qui nous interdit d'y chercher le titre d'un dignitaire dont le nom viendrait ensuite. Je ne sais qu'en faire. En désespoir de cause, on se demande si ce ne serait pas le nom de l'objet offert? Mais jamais, quand on l'indique, on ne le sépare par un pareil intervalle de la mention du vœu.

Au commencement de la ligne 5, nous trouvons de nouveau un groupe de lettres dont le sens est obscur. Il se compose d'un nom propre תברצן, déjà connu par les lignes 2 et 3, suivi, semble-t-il, de son patronymique; ce dernier paraît formé à l'aide du nom du dieu Çafôn. Comparez le nom propre Abd-

[1] Cette idée m'a été communiquée à la Société asiatique par M. Renan. Peut-être aussi pourrait-on lire, ainsi que me le proposait M. Halévy המזרח (le ב et le ר se confondent entièrement dans l'écriture néo-punique). Cf. כל מזרח, *Corp. inscr. sem.*, n° 165, ligne 16.

çafôn « serviteur de Safôn », assez fréquent sur les inscriptions de Carthage; mais il y a, entre les deux noms propres, des lettres dont on ne sait que faire. Encore quelque chose qui nous échappe.

Ensuite, la clarté revient. Je lis avec certitude : עלת מקדשם « préposé » ou « préposés aux choses saintes ». Cette lecture se trouve confirmée par les inscriptions du *Corp. inscr. sem.*, 168, 169 et 175. Elles nous apprennent que ces personnages étaient chargés de l'entretien des édifices sacrés et du règlement des tarifs des sacrifices. A Carthage ils étaient au nombre de dix. L'inscription 175 les appelle : « les *decemvirs* préposés aux choses saintes ». Y en avait-il plusieurs à Altiburos? Cela semble probable, quoique nous ne voyions qu'un nom. Tout dépend de la façon dont on lira la fin de la ligne 4 et le commencement de la ligne 5, sur lesquels nous avons laissé un point d'interrogation.

La date occupe la seconde moitié de la ligne 5 et la ligne 6 presqu'entière. Je crois également pouvoir la donner avec une entière certitude. Il faut lire : « au mois de karar, en l'année de Balal, le sacrificateur, fils de [Jasucta][1]; sous les suffètes Massiva, fils de Jaazram et Azrubaal, fils de Barca et S. . . slan, fils de Saasbel ». Pour le mois de karar, voir *Corp. inscr. sem.*, n° 92. L'année était donc marquée à la fois

[1] La fin du nom seule est lisible : גמען. . . L'examen des traits qui précèdent me porterait à lire [יצ]גמען et à traduire « Jasucta », bien que nous trouvions ce nom écrit différemment sur l'inscription néo-punique 69 de Schröder.

par un sacrificateur éponyme et par les suffètes; ces suffètes ici sont au nombre de trois.

Aux lignes 6 et 7, ces magistrats éponymes sont suivis de deux autres personnages sacrés, deux prêtres; le premier est « Mabiou, le voyant?, préposé aux prêtres de Neithman ». C'est M. Euting qui a lu le premier le mot כמר « prêtre ». Ce terme n'est employé que trois fois dans l'Ancien Testament[1], toujours pour désigner des prêtres idolâtres. Ici il est associé au nom d'un dieu, ou d'une déesse : Neithmân. Si ma lecture est bonne, peut-être pourrait-on y voir une transcription punique, ou plutôt libyque, du nom de la déesse Neith; je ne donne toutefois cette conjecture qu'avec une grande réserve. Je n'insiste pas non plus outre mesure sur le mot « voyant » par lequel j'ai traduit le groupe חצף, faute de mieux. Enfin, le dernier fonctionnaire mentionné dans l'inscription est le prêtre du dieu Baal Hammon, à qui l'inscription est dédiée.

On remarquera que les titres, dans cette inscription, précèdent tantôt le nom de ceux à qui ils se rapportent, et tantôt le suivent. La principale difficulté qui reste à résoudre se trouve comprise dans la fin de la ligne 4 et le commencement de la ligne 5. Faut-il rattacher les personnages qui y sont mentionnés à ce qui précède ou à ce qui suit? Quand ce problème aura été résolu, la traduction de l'inscription sera bien près d'être définitive.

[1] Hosée, x, 5; II *Rois*, xxiii, 5; Sophonie, i, 4.

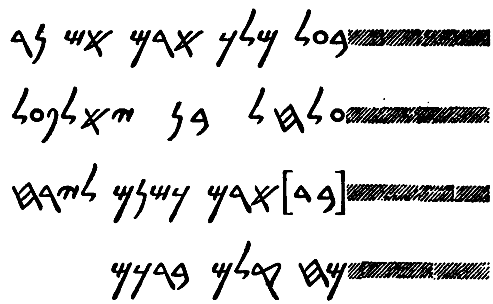
Je ne dis rien des deux dernières lignes (8 et 9) qui paraissent avoir été ajoutées après coup. A la fin de la première, je lis מקרשם « sanctuaires » et à la fin de la deuxième, peut-être, quoique moins sûrement, כשם נדרא « parce qu'il a entendu (שם = שמע ?) son vœu. » Le sens m'échappe et je laisse à d'autres le soin de l'élucider.

Outre la grande inscription néo-punique d'Altiburos, M. de Sainte-Marie a rapporté de M'deina une autre inscription écrite en un caractère, intermédiaire entre le punique et le néo-punique, et qui mérite aussi une étude spéciale.

La petite inscription de M'deina se compose de quatre lignes, tracées sur un bloc de terre calcaire blanchâtre. Elle est complète de trois côtés; le côté droit, qui représente le commencement des lignes, est brisé. La partie qui reste, en prenant la mesure de l'intérieur du cadre qui entoure l'inscription, est haute de $0^{m},14$, large de $0^{m},18$. L'inscription est écrite, ainsi qu'on l'a dit plus haut, en caractères d'un type intermédiaire entre le punique et le néo-punique, et que nous n'avons rencontré, jusqu'à présent, qu'à Constantine seulement. Les lettres, quoique très nettement gravées, sont très mal formées et présentent une incertitude de formes qui contribue beauconp à la difficulté de la lecture. Aussi cette inscription n'a-t-elle été l'objet, jusqu'à présent, d'aucun travail écrit, et les tentatives qu'on avait faites pour la traduire ont-elles été abandonnées.

Pour la bien comprendre, il convient de la rapprocher d'un certain nombre d'autres inscriptions trouvées à Constantine, et qui présentent avec elle des analogies de plus d'un genre.

Voici ce qui reste de l'inscription :



L'obscurité de ce texte est beaucoup augmentée par la difficulté d'en déterminer la partie manquante. Au premier abord, on croirait qu'il ne manque à chaque ligne qu'une ou deux lettres. La lecture de la dédicace initiale, qui paraît complète, semble favoriser cette manière de voir; mais la formule finale : « parce qu'il a entendu *leur* voix et *les* a bénis », nous force à reconnaître que le nom d'un ou plusieurs donateurs a péri en entier, et avec lui une bonne partie de la pierre, qu'on le place au commencement de la seconde ou de la troisième ligne. La lecture de la date, aux lignes 3 et 4, confirme cette hypothèse. En effet, à la fin de la ligne 3, on lit les mots « au mois de », mais le nom du mois et l'indication de l'année, qui

devaient occuper le commencement de la ligne 4, ont disparu.

Ligne 1. Le nom de Baal, par lequel commence cette ligne, devait être précédé d'un titre assez long, ou du nom d'une autre divinité. Aussitôt après on lit les mots מלך ארם ou מלך אדם. A s'en tenir rigoureusement à la forme des lettres, il faudrait donner la préférence à la lecture מלך ארם; mais la comparaison avec les inscriptions de Constantine nous oblige à lire מלך אדם, lecture à laquelle nous autorise d'ailleurs le caractère négligé et flottant de cette écriture. Parmi les inscriptions trouvées à Constantine par M. Costa, il en est trois en effet qui portent un nom d'homme accompagné du titre de מלך אדם בשערם בתם; on les trouvera discutées dans le *Corp. inscr. sem.*, sous le n° 290. Quoi que l'on pense de ces mots, il résulte de l'étude des textes où ils se trouvent que מלך אדם est un titre honorifique, attaché à certaines personnes. L'inscription d'Altiburos fournit un nouvel élément pour la solution de ce problème, en prouvant que ce titre pouvait aussi, dans certains cas, s'appliquer à la divinité.

Lignes 2-3. Il résulte de ce qui a été dit plus haut qu'il devait y avoir, après la dédicace, deux noms propres suivis chacun de sa généalogie; seulement il est assez difficile de les répartir également sur les deux lignes; il faut en effet suppléer au moins un

nom en tête de chaque ligne; il en résulte que le premier était suivi de deux degrés de généalogie, le second d'un seulement, à moins que l'on ne veuille admettre que ceux qui ont fait l'offrande fussent au nombre de trois.

Les noms qui restent sont tous trois nouveaux pour nous et intéressants à plus d'un égard. Le premier doit se restituer certainement [ב]עלחל « Baalhaïl ». Je lis le second יאלפעל « Iolpaal » c'est-à-dire « celui que le dieu Iol (ou Iolaüs) a fait ». C'est la première fois que nous trouvons écrit, en caractères sémitiques, le nom de ce dieu, dont l'existence nous était attestée par le témoignage des auteurs anciens, et notamment par le fameux traité d'Hannibal avec Philippe de Macédoine, dont Polybe[1] nous a conservé le texte grec. Le troisième (ligne 3) est d'une lecture plus douteuse. Je propose de le lire [ע]בדארם, comp. *Corp. inscr. sem.*, n° 295. Sans doute l'examen matériel des lettres conduirait plutôt à une forme עבראים, mais l'incorrection de l'écriture et la comparaison avec la ligne 1, où il faut lire certainement מלך ארם, nous laisse le champ libre.

Il est une autre piste qu'il faut au moins indiquer.

On pourrait être tenté de caser les deux noms propres à la ligne 2 et de lire, ligne 3, [נ]דר ארם et d'y voir la fin d'une formule dont le sens nous échapperait. Mais ce serait échanger une explication obscure contre une autre plus obscure. Il convient de

[1] Polybe, *Hist.*, VII, IX, 2. Cf. *Corp. Inscr. Sem.*, n° 132, p. 163.

IMPRIMERIE NATIONALE.

remarquer d'ailleurs que l'inscription 295 du *Corpus* présente une formule propre aux inscriptions de Constantine; le nom « Abd-Adam » nous reporte donc dans le cercle des inscriptions de Constantine, c'est-à-dire dans le milieu auquel se rattache paléographiquement notre inscription.

Ligne 3 à la fin, je lis....... כשנים לירח « au 2 du mois..... ». Jamais encore nous n'avons rencontré la formule כשנם dans ce sens sur des textes épigraphiques; pourtant, nous sommes presqu'obligés de la rattacher à la date et par conséquent de la traduire ainsi. Souvent, en effet, le nom du mois n'est pas précédé de l'indication du jour; mais alors on met toujours בירח « au mois de »; לירח signifiant « du mois » suppose auparavant la formule « le tant et tant du mois de... ».

Le nom du mois et l'année a disparu dans la cassure de la ligne 4. La date était elle marquée par l'année d'un roi ou d'un magistrat éponyme, il est impossible de le dire; de toute façon cela suppose une lacune considérable au commencement de la ligne 4.

Ligne 4. [כשמ]ח קלם ברכם. Il faut noter la forme כשמח = כשמע. Le changement de l'ע en ח paraît avoir été une des particularités du dialecte de Constantine, et peut-être d'une façon plus générale de la prononciation numide. Les inscriptions de Costa nous en fournissent plusieurs exemples.

Voici dès lors comment je propose de lire et de traduire cette inscription :

[.....................ל]בעל מלך אדם אש נד־
[ר......................בן ב]עלחֶל בן יאלפעל
[ו...................בן ע]בדא[ד]ם כשנם לירח
..........................[כשמ]ח קלם ברכם

[A notre seigneur].....Baal *Melek Adam*, vœu fait
[par N....., fils de B]aalhaïl, fils de Iolpaal,
[et N...... fils d'A]bdadam, au 2ᵉ jour du mois de
...[en l'année]...[; parce qu'il a enten]du leur voix et les a bénis.

NOTES D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ARABES,

PAR

M. CLERMONT-GANNEAU.

I.

UNE PIERRE MILLIAIRE ARABE DU Ier SIÈCLE DE L'HÉGIRE.

Dans une lettre du 30 avril 1884, S. Exc. Raoûf Pacha, gouverneur général de la Palestine, fonctionnaire éclairé qui a déjà rendu à l'archéologie de véritables services, eut l'obligeance de me communiquer la copie d'une inscription arabe coufique qu'on venait de découvrir dans les ruines d'une localité située entre Jérusalem et Jéricho, et connue sous le nom de *El-Khân*, ou *Khân el-Hatroûra*[1]. Malheureusement, la copie était insuffisante pour permettre d'interpréter sûrement l'inscription, et l'original fut expédié à Constantinople avant qu'il m'eût été possible d'en obtenir un estampage.

L'année suivante, M. J. Löytved, consul de Da-

[1] خان الحترورة. Cf. *The Great Map of Western Palestine*, feuille XVIII, *ot*.

nemark à Beyrouth, voulut bien, sur ma demande, profiter de son passage à Constantinople pour rechercher cette inscription au Musée de Tchînli Kieuchk. Il réussit à la retrouver grâce à mes indications, mais non sans difficulté, car elle était confondue au milieu de divers monuments sans distinction de provenance. Il en prit et m'en fit tenir un bon estampage dont j'ai fait exécuter une reproduction héliographique (Pl.-A).

C'est, comme on va en juger, un texte intéressant à divers titres. D'abord, au point de vue paléographique, c'est un des rares spécimens que nous possédons de l'écriture arabe lapidaire au Ier siècle de l'hégire; ensuite, au point de vue historique et géographique, c'est un document qui jette un jour nouveau sur l'organisation des voies de communication créées ou maintenues en Syrie par les premiers califes ommiades.

L'inscription se compose de sept lignes gravées sur un bloc de grès haut de $0^m,39$, large de $0^m,41$ et épais de $0^m,16$. Elle est incomplète à sa partie supérieure. La première ligne actuelle a presqu'entièrement disparu, et il est plus que probable qu'elle était précédée au moins d'une autre ligne qui a été totalement détruite.

L'on constate encore, à la surface de la pierre, des traces très fines de la réglure destinée à guider le lapicide, qui ne paraît pas, du reste, s'être bien rigoureusement astreint à la suivre. Ces lignes de réglure ont un écartement uniforme de $0^m,04$ qui

doit correspondre à une partie aliquote de la coudée arabe.

Les caractères sont d'un excellent type coufique. En voici la transcription[1] :

?..................?

وسىه?...............

هـــذ[ا] الـــطـــريـــق و

صـنـعـة الاميـال عـبـد

الله عـــبـــد المـــلـــك ا

ميـر المؤمـنـيـن رحمة الله

عليه من دمشق الى هـذا

المـيـل تـسـعـة ومـايـه مـيـل

..........................cette route et la pose (?) des milles, le serviteur de Dieu, 'Abd el-Melik, prince des Croyants, que la miséricorde de Dieu soit sur lui! De Damas jusqu'à ce mille il y a cent neuf milles.

Le début manque. Il devait contenir quelque invocation pieuse plus ou moins étendue, et un verbe dont le nom du calife est le sujet :

[a ordonné (امر) la construction, *ou* la réfection (عمارة[2], تعمير?)] de cette route et la, etc.

[1] Je mets en regard, à titre de renseignement, la transcription telle qu'elle résulte de la copie imparfaite qui m'avait été transmise tout d'abord : بنى في صفة الاميال عبد الله عبد الملك امير المومنين رحمة الله عليه من دمشق الى هذا بالميل سبعة ومائة ميل

[2] Cf. في عمارة الطرق (*Moqaddesy*, éd. de Goeje, p. 159).

De la première des lignes conservées il ne reste que les lettres initiales, dont il est difficile de tirer quelque chose de certain. Le و seul est sûr; puis viennent quatre dents verticales d'égale hauteur, mais dont la quatrième pouvait être plus haute si sa partie supérieure a été enlevée par la cassure; l'on distingue ensuite les restes d'une lettre qui semble être un ة. On serait tenté tout d'abord de lire le mot سنة « année », ou ستّة « six »; mais l'on ne voit guère, étant donnée la construction apparente de la phrase, le moyen d'y faire entrer l'un de ces deux mots qui appartiendrait à la date.

Un autre mot embarrassant est celui par lequel débute la troisième ligne, صىعة. La première lettre est bien un ص (ou un ض) et non un ط, la hampe de cette dernière lettre étant oblique, comme on peut le voir dans le mot طريق à la ligne précédente, tandis qu'ici la hampe est verticale et courte; l'avant-dernière lettre peut être un ع ou un غ. Quant à la seconde elle peut être ن, ب, ى, sans parler de ت et ث qui sont improbables par suite des incompatibilités phonétiques. صيغة, صبغة, ضبعة (ضبع, « partager en parties égales ») ne sont guères satisfaisants. Aurions-nous صنيعة ou صناعة, avec l'omission de la lettre de prolongation qui est fréquente dans l'ancienne orthographe arabe? L'on pourrait être aussi tenté de considérer le و comme faisant partie du mot et de lire وضيعة, de la racine وضع « poser », mais ce و semble bien être la conjonction *et* nécessaire pour la construction de la phrase; faudrait-il admettre que

ضعّة « pose », nom d'action du verbe وضع, aurait été écrit ici contrairement à l'usage, ضيعة avec un ى?

A la dernière ligne il faut bien lire تسعة « neuf », et non سبعة « sept », la dent du ت se détachant nettement, par sa hauteur, du groupe indivisible des trois petites dents suivantes constituant le س.

Le calife dont il est ici question n'est autre que le fameux calife ommiade ʿAbd el-Melik ben Merwân, cinquième de la dynastie, qui a régné de l'an 65 à l'an 86 de l'hégire, c'est-à-dire à la fin du VIIe siècle de notre ère et qui a construit à Jérusalem, sur l'emplacement du temple juif, la merveilleuse mosquée de la Sakhra, ou Roche Sainte, vulgairement appelée *mosquée d'Omar* par les Européens d'aujourd'hui et *Templum domini* par les croisés.

La route dont il est parlé dans notre inscription devait partir de Damas, capitale de l'empire de ʿAbd el-Melik, descendre au sud-sud-est en se tenant à l'est du Jourdain, jusqu'à la hauteur de es-Salt, traverser le fleuve devant Jéricho et aboutir à Jérusalem en passant par Khân el-Hatroûra. La distance évaluée à 109 milles correspond sensiblement à celle qui existe en réalité entre ce point et Damas.

Les traces de cette route antique sont encore parfaitement reconnaissables entre Jéricho et Jérusalem. Elles sont signalées par M. de Saulcy[1] et les au-

[1] *Voyage autour de la Mer morte*, II, p. 129, 130, 131, 132, 133, 134, passim.

teurs du *Survey of Western Palestine*[1], qui y ont relevé, à environ deux milles à l'est de Khân el-Hatroûra, une borne milliaire appelée par les Arabes *dabboûs el-ʿâbed* ou *dabboûs ech-cheitân* « la massue de l'esclave noir *ou* du diable ». Cette borne milliaire est qualifiée de *romaine*, mais il se pourrait bien qu'elle appartînt en réalité au bornage de ʿAbd el-Melik.

Nous avons dans notre monument un témoignage remarquable de la façon intelligente et pratique dont les premiers califes avaient su maintenir, dans les provinces byzantines conquises par l'islâm, l'organisation supérieure qu'ils y avaient trouvée. Les voies de communication occupaient la première place dans les besoins de l'administration chargée d'assurer la sécurité et les relations de ces vastes territoires. Les Arabes n'avaient rien imaginé de mieux, nous le savons par leurs propres auteurs, que de conserver scrupuleusement pour cette branche de l'administration, comme pour tant d'autres, les services si bien établis par les Byzantins, continuateurs eux-

[1] *Mémoirs*, III, p. 188 : « A shorter line of communication with Jerusalem ascends the pass of Wâdy Kelt. The part immediately above the plain has a steep gradient, and the rock on the south side has been scarped. The general course is carefully engineered. Roman (*sic*) milestone exists on the road (Dabbûs el 'Abd.) The present road ascends 1,350 feet in 5 miles to the high top of Tal'at ed Dumm trough the pass cut in the rock, and passes south of the higher part of the hill, on which the fortress stands. The road then again descends 200 feet in 1 mile in a winding course, with rock-cut steps and artificial scarps, into the flat ground west of the khân Hathrûrah and thence again leads up to Jerusalem. »

mêmes de la tradition romaine. ʿAbd el-Melik, en créant ou réparant la route et les milliaires dont il est parlé ici, ne fait que suivre les traces des Byzantins; à lui seul, le nom arabe du *mîl* trahit suffisamment son origine occidentale. C'est de même que ʿAbd el-Melik avait procédé pour le monnayage, en substituant le premier aux monnaies byzantines encore en usage jusqu'à lui, des monnaies à légendes arabes qui n'en étaient, d'ailleurs, que l'imitation matérielle et qui en ont retenu le nom (*dînâr, dirhem*).

Cela nous prouve, d'autre part, que les évaluations en *milles* de distances itinéraires données par les anciens géographes et historiens arabes, évaluations qui se sont conservées pendant longtemps concurremment avec celles de *relais* et de *journées de marches*, devaient reposer, non pas seulement sur des renseignements traditionnels, mais sur l'existence d'un bornage réel qui a pu persister pendant les premiers siècles de l'hégire[1]. C'est la première fois, à ma connaissance que l'on rencontre un monument milliaire arabe. Il doit y en avoir d'autres cependant, avec ou sans inscriptions, car les services des étapes et des postes étaient réglés avec le plus grand soin dans l'empire des califes, comme nous le montrent les his-

[1] Au IVᵉ siècle Ibn Khordâd beh, dans ses tableaux routiers du khalifat, évalue encore les distances en milles pour toutes les régions sillonnées par les vieilles voies romaines, tandis que pour l'ancienne zone sassanide il compte en parasanges. Le fait est d'autant plus intéressant que le haut fonctionnaire, chargé de la direction des postes, se servait évidemment des documents officiels qui devaient être à sa disposition.

teries indigènes, particulièrement Ibn Khordâd-beh, dans son Livre des routes et des royaumes, dont nous devons la connaissance à la savante édition de M. Barbier de Meynard. Il serait intéressant de rechercher dans les auteurs indigènes et de réunir les passages relatifs à l'usage chez les Arabes de ces pierres miliaires. Je me bornerai aujourd'hui à en citer une de cette catégorie. Tabari (texte arabe, éd. de Leyde, III, p. 486) nous apprend qu'en l'an 161 de l'hégire le calife El-Mahdi, le même que celui dont je donnerai plus loin une inscription assez intéressante dans un autre genre, avait fait *renouveler les milles et les réservoirs sur la route du pèlerinage de la Mecque*[1], تجديد الاميال والبرك. Ce *renouvellement* implique l'existence *antérieure* de ces bornes milliaires; or, entre le calife El-Mahdi et le calife 'Abd el-Melik, il y a moins d'un siècle d'intervalle.

La recherche sur le terrain de ces monuments jusqu'à présent tout à fait inconnus pourrait fournir d'importantes données géographiques; je la signale à l'attention des explorateurs futurs. L'on constate en Syrie, et particulièrement en Palestine, sur le tracé des anciennes routes, la présence de nombreuses

[1] Il avait fait également, sur le chemin de la Mecque, d'El-Kâdisiyé à Zebala, construire des blockhaus, [illegible], plus grands que ceux élevés par son père. La réfection des milles est fréquemment mentionnée dans les inscriptions antiques. L'on peut comparer, par exemple, à ce passage de Tabari, ainsi qu'à l'inscription de 'Abd el-Melik, une borne milliaire de Beyrouth (Waddington, *Inscr. gr. et lat. de la Syrie*, n° 1844) : *Imperatores etc. ... vias et milliaria ..... renovaverunt*, [illegible].

bornes milliaires, très souvent anépigraphes ou portant seulement quelques signes d'interprétation douteuse[1]. Tout de suite l'on est tenté d'en faire des milliaires romains; c'est peut-être excessif. Beaucoup de ces milliaires doivent être byzantins et même, comme nous le voyons maintenant, peuvent être arabes, les Byzantins et les Arabes n'ayant guère fait qu'entretenir, peut-être en rectifiant quelquefois, les anciennes voies romaines.

J'ai dit plus haut que la route jalonnée de milles dont parle notre inscription devait aller de Damas à Jérusalem en se maintenant pendant la plus grande partie de son parcours dans la région transjordanique, et qu'elle avait dû succéder à une route antique. Cette région est encore trop mal connue topographiquement pour que l'on puisse essayer de marquer sur la carte le tracé de cette route. Cependant je suis à même de produire un document inédit qui tend à établir matériellement l'existence de cette route dans l'antiquité. C'est une inscription romaine gravée sur une colonne milliaire qui appartient vraisemblablement au bornage de cette route, et qui doit se trouver encore à ʿAdjloûn, ou dans les parages immédiats de cette localité située à environ 35 kilomètres dans le nord de es-Salt. C'est un tron-

[1] Je signalerai en particulier deux localités de Palestine, Tayibé (entre Jérusalem et Naplouse) et Beit Djibrîn (Eleutheropolis), points d'intersection importants d'anciennes routes, où j'ai relevé une accumulation extraordinaire de bornes milliaires, appartenant probablement à diverses époques. J'ai les dessins de celles de Tayibé.

çon de colonne engagé sous un mur de pierres sèches qui cache une partie du texte. Je profite de l'occasion pour donner telle quelle la copie malheureusement très imparfaite de cette inscription qui, depuis une vingtaine d'années, gît dans mes cartons avec bien d'autres :

SAR
VSANTONIN
TRIBPOTXVI
III
5......... SARIAVRELII
SAVITRISPOTI
TONINIIIIIIDIVI
VINEPOTESDIVI
PARTHICI
10........ POTESDIVINERV
FESPETÆCER
MVNIAIARCI
R.PR
I

L'inscription, au nom des empereurs Antonin et Verus[1], date environ de l'an 162 de notre ère. Je recommande aux voyageurs qui seront à même de

[1] Ces deux empereurs semblent avoir fait entreprendre des travaux d'utilité publique en Syrie. (Cf. Waddington, *op. c.*, n° 1874.) Malgré les lacunes et les fautes de la copie exécutée par une personne peu lettrée, l'ensemble du texte se restitue assez bien : [Imp(erator) Cae]sar [M(arcus) Aureli]us Antonin[us Aug(ustus),] trib(unicia) pot(estate) XVI, [co(n)s(ule)] III, [et imp(erator) Cae]sar

passer par là de relever plus exactement et plus complètement ce texte important. Tel qu'il est, il suffit à nous faire voir que la voie avait déjà été frayée à ʿAbd el-Melik depuis plusieurs siècles, et que la route et les milliaires du calife avaient pour précédents la route et les milliaires des empereurs romains, probablement entretenus ou renouvelés dans l'intervalle par les autorités byzantines.

Nous savons, d'ailleurs, par le témoignage des historiens musulmans, que ʿAbd el-Melik avait un intérêt politique du premier ordre à assurer des communications directes entre Damas, lieu de sa résidence, et Jérusalem la ville sainte des Musulmans aussi bien que des Juifs et des Chrétiens. En effet, ʿAbd el-Melik s'était vu dans la nécessité de détourner de la Mecque le pèlerinage des musulmans de Syrie pour le diriger sur Jérusalem, à cause de sa lutte avec le calife usurpateur ʿAbd Allah ben Zobeîr, qui était maître de la Mecque et de Médine. Cette substitution d'un pèlerinage à l'autre n'alla pas

L(ucius) Aureli*u*[s Veru]s Au*g*(ustus), tri*b*(unicia) pot(estate) I[I, co(n)s(ule) II, divi An]tonini *filii*, divi [Hadria]*ni* nepotes, divi [Traiani] Parthici [prone]potes, divi Nerv]ae [abnepo]*tes*... A partir de la ligne 11 les difficultés commencent; M. Charles Robert est tenté d'y reconnaître, mais avec beaucoup de doute, le mot *fecerunt;* aux deux dernières lignes il propose : A?. LARCIO..., leg. augg. *p*R PR, en faisant remarquer que *Aulus* est un prénom des Larcii. On serait disposé, dit-il, à chercher à la ligne 12 MVNI (ficentia) avec le génitif, s'il était admissible qu'une route ait pu être faite aux frais du légat propréteur. Peut-être faut-il dans le groupe PETÆCER, lire REFECER*unt?* Mais alors où serait le régime de ce verbe (*milliaria? viam?*) qu'on s'attendrait à voir figurer avant lui? Serait-il sous-entendu?

sans quelques protestations. Le calife y répondit en invoquant la parole recueillie de la bouche du Prophète par Ibn Chihâb ez-Zohri, d'après laquelle le pélerinage pouvait être fait aux trois *masdjids* de la Mecque, de Médine et de Jérusalem. C'est Pour cette raison qu'il avait fait édifier dans cette dernière ville la mosquée dite Qoubbet es-Sakhra au-dessus de la Roche Sacrée, autour de laquelle les musulmans exécutaient les tournées rituelles comme autour de la Kaʿba[1]. La construction de la route était le corollaire de la construction de la mosquée.

L'inscription de ʿAbd el-Melik a, en outre, une véritable valeur paléographique et, à ce titre seul, elle mérite de figurer au *Corpus inscriptionum semiticarum* parmi les plus anciens monuments de l'écriture arabe. D'autant plus qu'elle nous permet de résoudre définitivement un important problème d'histoire et d'architecture.

Le tambour de la coupole de la Sakhra à Jérusalem porte, à l'intérieur, une inscription coufique circulaire en mosaïques, relevée par M. de Vogüé[2]. Aux termes de cette inscription la coupole aurait été construite non par ʿAbd el-Melik, comme l'affirment unanimement les historiens arabes, mais par le calife El-Mâmoûn qui régnait plus d'un siècle et demi plus tard (813-833 J.-C.). L'on avait reconnu

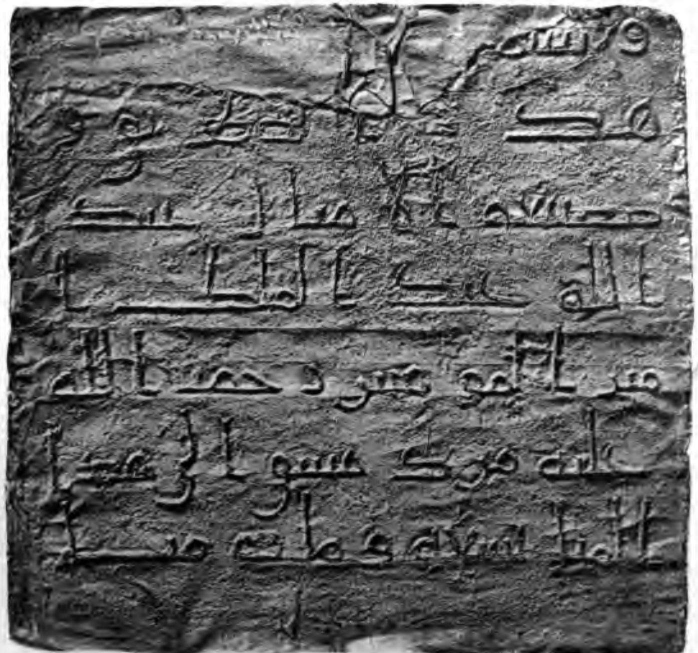
[1] *Ibn Wadhih*, éd. Houtsma, II, 311. *Moudjîr ed-dîn*, éd. de Boulaq, p. 241.

[2] *Le temple et la mosquée d'Omar*, etc. p. 85 et suiv., pl. XXI.

que c'était là le résultat d'une véritable supercherie, et que le calife El-Mâmoûn a fait tout simplement enlever de l'inscription le nom de ʿAbd el-Melik pour y mettre le sien, et s'attribuer ainsi la paternité de ce beau spécimen de l'art arabe primitif, ou plutôt de l'art byzantin adopté par les Arabes. La fraude avait été rendue évidente par un oubli du faussaire qui avait laissé subsister à côté de son nom la date de 72 de l'hégire, date qui ne peut convenir qu'à ʿAbd el-Melik. De plus l'on remarque une différence de coloration entre le passage interpolé et le reste de l'inscription, l'artiste chargé du travail n'ayant pas réussi à assortir la nuance exacte du fond bleu sur lequel les lettres se détachent. A ces indices nous pouvons ajouter maintenant un argument décisif, la production d'une inscription émanée authentiquement du calife ʿAbd el-Melik, et trouvée dans la même région. Il suffit de mettre en regard les deux textes pour en constater l'identité paléographique; c'est ce que j'ai fait en reproduisant sur la même planche (B), d'après la copie de M. de Vogüé, la partie incriminée de l'inscription de la Sakhra [1]. Le rapprochement est encore rendu plus frappant et plus instructif, si l'on compare la forme des lettres de l'inscription de la Sakhra et de l'inscription de Khân el-Hatroûra, sensiblement contempo-

[1] بنى هذه القبة عبد الله عبد <الله الامام المامون ا> مير المؤمنين في سنة اثنتين وسبعين يقبل الله منه الخ « A construit cette coupole le serviteur de Dieu, ʿAbd <Allah, l'imâm el-Mâmoûn p>rince des Croyants, en l'an 72, que Dieu l'agrée, etc. »





بنى هذه القبة عبد الله عبد الله الامام المامون امير المومنين في سنة اثنين وسبعين

Héliog. Dujardin.

INSCRIPTIONS ARABES DU Ier ET DU IIe SIÈCLE DE L'HÉGIRE

raines, avec celle des lettres de l'inscription suivante, qui est cependant encore antérieure de plus de quarante ans à la première année du règne du plagiaire El-Mâmoûn.

J'ai suffisamment indiqué plus haut pour quelles raisons politiques la construction de la Qoubbet es-Sakhra et l'établissement de la route de Damas à Jérusalem sous le règne de ʿAbd el-Melik devaient être considérés comme deux faits étroitement connexes.

II.

INSCRIPTION DU CALIFE EL-MAHDI RELATANT LA CONSTRUCTION DE LA MOSQUÉE D'ASCALON EN L'AN 155 DE L'HÉGIRE.

C'est encore à l'obligeance de S. Exc. Raoûf Pacha que je dois la communication de cette inscription d'un grand intérêt historique, exhumée des ruines d'Ascalon dans le courant de l'année 1883[1]. Il a bien voulu m'en envoyer un excellent moulage en plâtre d'après lequel j'ai fait exécuter la reproduction héliographique ci-jointe (Pl.-C.).

Le texte se compose de onze lignes gravées sur une plaque de marbre mesurant $0^{m},475 \times 0^{m},450$, et inscrites dans un encadrement élégant de feuillages et de rinceaux. En voici la transcription :

بسم الله الرحمن الرحيم
لا اله الا الله وحده لا شريك له
محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم

[1] Lettre du 27 novembre 1883.

امر بانشاء هذه المئدنة والمسجد
المهدى امير المؤمنين حفظه
الله واعظم اجره واحسن
جزاه على يدى المفضّل بن سلام
العمرى وجهور بن هشام القرسى
فى المحرّم سنة خمس وخمسين
ومائة لا اله الّا الله الملك
الواحد القهّار لا شريك له

Au nom du Dieu clément, miséricordieux! Il n'y a pas d'autre Dieu que Dieu seul et il n'a pas d'associé! Mohammed est le prophète de Dieu, que les bénédictions et le salut de Dieu soient sur lui!

A ordonné la construction de ce minaret et de cette mosquée El-Mahdi, prince des Croyants (que Dieu le garde, qu'il augmente sa récompense et améliore sa rétribution!); par les soins d'El-Mofaddhal, fils de Sellâm el-...ri, et de Djahoûr, fils de Hichâm el-Qorachi (?); dans le [mois de] Moharram de l'année cent cinquante-cinq.

Il n'y a pas d'autre Dieu que Dieu, le souverain unique et tout puissant, qui n'a pas d'associé!

L'an 155 de l'hégire correspond à l'an 771 de notre ère, ce qui nous reporte, comme l'on voit, à une date moins reculée que l'inscription précédente mais encore relativement élevée pour l'épigraphie musulmane. Cet El-Mahdi, dont il est ici question, est le troisième calife abbasside, Mohammed ben ʿAbd Allah ben Mohammed ben ʿAli ben ʿAbd Allah ben El-ʿAbbâs, surnommé *El-Mahdi*, le père du calife El-Hâdi et du célèbre Hâroûn Er-Rachîd.

Les surnoms d'El-Mofaddhal et de Djahoûr chargés d'exécuter l'œuvre ordonnée par le calife, présentent quelques difficultés de lecture. Le second semble être القرشى *El-Qorachi* (القريشى), le *Koreichite;* le ر est sûr, et l'on ne peut songer à lire القدسى, le *Hierosolymitain.* Quant au premier, j'hésite entre الثمرى, النمرى, الغمرى, *nisbès* tirés de divers noms de lieux mentionnés dans le dictionnaire géographique de Yâqoût[1].

L'emploi de l'article devant le nom du mois de *moharram* المحرّم, contrairement à la règle donnée dans les grammaires, est un fait à remarquer; il nous montre qu'il ne faut pas prendre trop au pied de la lettre certaines conventions érigées plus tard en lois par les grammairiens.

Le principal intérêt de ce document est de nous révéler d'une façon authentique la date et l'auteur de la construction de la mosquée d'Ascalon. Les divers pèlerins et chroniqueurs musulmans qui nous ont parlé de cet édifice, ne nous en avaient pas fait connaître ou n'en connaissaient pas eux-mêmes l'origine.

« La mosquée qui est dans [le marché] des vendeurs d'étoffes, est dallée de marbre », se borne à dire Moqaddesy[2].

[1] Cf. التّمْرى, النَّمَرى, dans le *Moschtabih* de Ad-Dhahabi, éd. P. de Jong, p. ٧٥.

[2] Ed. de Goeje, p. 154, les mots suivants : بهية فاضلة طيّبة, qui sont au féminin, ne se rapportent pas à la mosquée (جامع), comme l'ont cru quelques traducteurs, mais à la ville même d'Ascalon.

Nâsiri Khosrau[1] parle aussi de la belle mosquée et du beau bazar d'Ascalon (بازار وجامع نيكو). Il mentionne, en outre, un édifice à arcades qui était, disait-on, un ancien *Mesdjid*. Malgré le mot مسجد, je crois qu'il s'agit là non du مسجد d'El-Mahdi, mais d'un monument antique.

ʿAly el-Herewy[2] qui a fait, en l'an 570 de l'hégire un pèlerinage aux lieux saints d'Ascalon, c'est-à-dire 17 ans avant la destruction de la ville par Saladin, ne mentionne pas la construction d'El-Mahdi. L'on comprend qu'au bout de plus de quatre siècles ce souvenir se fût effacé.

Nous avons aujourd'hui la preuve que l'historien arabe de la Palestine, Moudjîr ed-dîn, qui écrivait au xvᵉ siècle de notre ère, commet une grave méprise lorsqu'après avoir rappelé la destruction d'Ascalon par Saladin en l'an 587 de l'hégire[3], il y signale l'existence d'un grand *Mechhed* ou sanctuaire sur l'emplacement présumé de la tête de Housein fils de ʿAli, édifice[4] dont il attribue vaguement la

[1] Ed. Schefer, p. 36 du texte persan, p. 109 de la traduction.

[2] *Extraits* par C. Schefer, *Archives de l'Orient latin*, I, p. 608.

[3] Une année plus tard, en 1192, Richard Cœur-de-Lion essaya de relever les murs d'Ascalon, mais, après la conclusion de la paix, l'émir ʿAlâm ed-dîn, d'accord avec les chrétiens, renversa les constructions qui venaient d'être élevées. La tentative de son neveu, Richard de Cornouailles, en 1240, ne fut pas plus heureuse, et en 1200, le sultan Beibars donna le coup de grâce à Ascalon. La ville ne semble pas avoir jamais été relevée depuis; aussi ses ruines, qui se trouvent dans des conditions exceptionnelles, grâce à ce brusque arrêt de développement, mériteraient-elles, entre toutes, d'être fouillées.

[4] Cf. *Aly el-Herewy*, *l. c.*

construction *à quelqu'un des califes fatimites d'Égypte*[1].

La date de cette inscription soulève à première vue une petite difficulté historique. El-Mahdi y est désigné sous le titre de *prince des Croyants*, titre qui appartient en propre aux califes. Or tous les chroniqueurs arabes sont d'accord pour nous dire qu'El-Mahdi ne succéda à son père El-Mansoûr, en qualité de calife, qu'en l'an 158 de l'hégire, c'est-à-dire trois ans après la date de notre inscription. A la rigueur, le désaccord apparent qui existe entre notre document lapidaire et les témoignages des historiens peut s'expliquer par le fait qu'El-Mahdi aurait simplement donné l'ordre (امر بانشاء) de construire la mosquée en 155, alors qu'il n'était pas encore monté sur le trône; l'inscription commémorative, gravée après l'achèvement de la construction qui a dû demander plusieurs années, serait, en réalité, postérieure à l'an 158, et le titre de prince des Croyants y serait donné rétroactivement à El-Mahdi devenu, depuis, calife.

Peut-être, cependant, l'histoire peut-elle nous aider à comprendre comment El-Mahdi aurait pu, réellement, recevoir par anticipation le titre de

[1] بها مشهد عظيم بناه بعض الفاطميين من خلفاء مصر, éd. de Boulaq, p. 422.

Je ne saurais dire s'il s'agit de la mosquée bâtie par El-Mahdi, ou d'une autre mosquée, dans une charte d'Amaury, comte d'Ascalon, datée de l'an 1160 de l'Incarnation (De Rozière, *Cartulaire de l'église du Saint-Sépulcre*, n° 59), où il est question d'une *mahomerie* d'Ascalon appelée *Cathara* par les Sarrasins (*Mahumeria a Sarracenis dicitur Cathara, latine vero Viridis*), c'est-à-dire *Khadhra*, خضراء, الخضراء, « la Verte ».

prince des Croyants. Nous savons, en effet, que le second calife abbasside, Aboû Dja'far El-Mansoûr, qui succéda à Aboû'l-'Abbâs Saffâh, fondateur de la dynastie, était vivement préoccupé d'assurer après lui le califat à son fils El-Mahdi, à l'exclusion du petit-fils d'Aboû'l-'Abbâs, 'Isa ben Moûsa, désigné éventuellement par son grand-père comme calife après El-Mansoûr. Moitié par force, moitié par ruse, El-Mansoûr obtint le désistement de 'Isa ben Moûsa et fit reconnaître solennellement son propre fils El-Mahdi comme héritier présomptif ou ولى العهد. L'on peut lire tout au long le récit des efforts d'El-Mansoûr pour arriver à ce résultat, dans la chronique de Tabari, au règne de ce prince.

L'investiture officielle d'El-Mahdi eut lieu en l'an 147[1]; pour plus de sûreté, en 151, El-Mansoûr fit renouveler solennellement cette investiture (بيعة) « pour lui-même, dit Tabari[2], et pour son fils Mohammed El-Mahdi. »

Cette investiture répétée mettait El-Mahdi quasiment sur le même pied que son père en l'associant en quelque sorte au califat. L'on a moins de peine à comprendre que, dans ces conditions, El-Mahdi puisse être qualifié à propos d'un acte antérieur de trois ans à son intronisation réelle, de prince des croyants[3]; un tel avancement d'hoirie ne pouvait

[1] Tabari, III, p. 331.

[2] III, p. 367.

[3] Nous voyons, plus tard, le titre امير المؤمنين porté par d'autres princes que les califes; par exemple il est concédé par le calife au sultan seldjouqide Melik-châh (D'Herbelot, *Biblioth. or.*, s. v.

que flatter le plus cher désir d'El-Mansoûr, si l'on admet que l'inscription a été réellement gravée avant que sa succession fût ouverte.

Il est à noter qu'en l'année 154, c'est-à-dire un an avant la construction ordonnée par El-Mahdi à Ascalon, son père El-Mansoûr était venu en Syrie et à Jérusalem[1], où il fit exécuter dans la grande mosquée des travaux de réparation rendus nécessaires par le tremblement de terre qui avait eu lieu en l'an 130[2]. C'est peut-être à cette occasion qu'El-Mahdi — s'il accompagnait son père — avait pu décider la construction de la mosquée d'Ascalon.

En l'an 163, El-Mahdi fit lui-même le pélerinage de Jérusalem[3] et entreprit, à son tour, des travaux considérables à la mosquée, un second tremblement de terre ayant détruit les constructions élevées moins de dix ans auparavant par son père[4].

Malekschah). M. Barbier de Meynard me fait, d'ailleurs, remarquer que la cérémonie d'investiture suffisait pour faire attribuer aux héritiers présomptifs le titre *de prince des Croyants*. On pourrait en citer de nombreux exemples dans les panégyriques des poètes contemporains de certains de ces princes.

[1] Tabari, *op. c.*, p. 372.

[2] Moudjîr ed-dîn, *op. c.*, p. 250.

[3] Tabari, *op. c.*, p. 500.

[4] Moudjîr ed-dîn, *op. c.*, p. 250. Il diminua notamment la longueur du Mesdjid et en augmenta la largeur.

III.

NOTE SUR UN PASSAGE DU TRAITÉ CONCLU ENTRE LE SULTAN QELAOUN ET LES GÉNOIS.

Sous le titre de *Arabische Beiträge zur genuesischen Geschichte* [1], M. Karabacek vient de publier une critique très détaillée du texte du traité conclu en 1290 entre le sultan Qelâoûn et la commune Génoise, texte édité successivement par Silvestre de Sacy [2] et par M. Amari [3], d'après un manuscrit arabe de la Bibliothèque nationale [4].

Cet acte, d'un rare intérêt historique, contient un passage obscur et embarrassant qui est ainsi conçu :

ويكونون آمنين مطمنين فى نفوسهم واموالهم وارواحهم من جميع الجنويّة وممّن تحت الحكم كمون الجنويّة على ما تقدم ذكره

et qu'ils aient (les Musulmans) sûreté et garantie dans leurs personnes, leurs biens et leurs ?. . . . . ?, de la part de tous les Génois et de quiconque dépend de la commune des Génois, comme il a été mentionné précédemment.

La difficulté porte sur le mot وارواحهم que j'ai laissé de côté dans la traduction. M. de Sacy n'en

[1] *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, I Band, I Heft, p. 33-56.

[2] *Notices et extraits des manuscrits*, XI, p. 41 et suiv.

[3] *Nuovi ricordi su la storia di Genova* (Atti della Società Ligure di Storia Patria, p. 614 et suiv.)

[4] Suppl. arabe, ms. n° 810.

avait pas tenu compte. M. Amari le rend par *e nelle anime*, ce qui en est le sens littéral si la leçon est admise; mais alors ce mot semble faire double emploi avec نفوس « personnes », sans compter que زوج n'est guère, dans cette acception spéciale, l'équivalent de نفس. Tout en étant tenté d'y voir une variante introduite par l'erreur d'un copiste et qu'il vaut peut-être mieux tout uniment supprimer, comme l'a fait M. de Sacy, M. Amari se demande si l'on ne pourrait pas, à la rigueur, le corriger en وازواجهم « et leurs femmes »; mais il ne croit pas cette leçon acceptable, en faisant remarquer fort justement qu'il n'est pas question d'une garantie de cette espèce, soit ailleurs dans le traité, soit dans les documents congénères, arabes ou latins, qui nous sont parvenus. L'on peut ajouter que cette mention serait contraire aux usages du monde musulman et historiquement invraisemblable.

M. Karabacek, retenant la correction matérielle وازواجهم, mise en avant sous toutes réserves par M. Amari, présente avec confiance une autre solution du problème. Il considère ازواج comme le pluriel de زوج « paire, couple », et s'efforce de démontrer que ce mot aurait fini par prendre en arabe d'une manière générale le sens de « bœufs, mulets, bêtes de somme ou de labour ». Il propose, en conséquence, de traduire « dans leurs personnes, leurs biens et leurs bestiaux » (*nelle persone, negli averi e nelle bestiame*, ossia : *nelle bestiame da lavoro*).

Je crois que la conjecture de M. Karabacek, bien

que longuement et doctement motivée, est inadmissible; elle fait violence au lexique arabe, malgré les arguments spécieux invoqués à l'appui, et ce n'est certes pas le rapprochement avec l'hébreu צמדים qui est de nature à la rendre plus tolérable. Jamais ازواجهم n'a pu vouloir dire « leurs bestiaux ». D'ailleurs, l'on ne voit guères ce que viendraient faire, dans les stipulations d'une convention essentiellement maritime, ces animaux proverbialement caractéristiques de la terre ferme.

J'ai essayé, à mon tour, de résoudre la question. Je me suis, tout d'abord, engagé dans la voie ouverte par mes deux savants devanciers, en m'attaquant aux lettres mêmes de la leçon ارواح, et en me demandant si l'instrument original ne portait pas ارزاقهم au lieu de ارواحهم. ارزاق, pluriel de رزق, aurait été pris dans l'acception, qu'il a parfois[1], de « marchandises, cargaison ». Ce sens est suffisamment en situation, et les lettres des deux mots se prêtent assez bien à la confusion qui aurait fait substituer l'un à l'autre. Mais, en y réfléchissant, je n'ai pas tardé à voir que je faisais fausse route et à renoncer à cette correction arbitraire. Il serait singulier qu'un mot ne donnant en soi aucun sens plausible eût été mis à la place d'un mot aussi clair. D'autre part nous avons dans notre traité même la mention des marchandises et le terme employé n'est pas ارزاق mais بضايع:

والبضايع والنفوس واموالهم ومماليكهم وجوارهم

[1] Particulièrement en turc.

Ce passage est démonstratif parce qu'il mentionne, à côté de نفوس, « les personnes », et de اموال, « les biens », non seulement les « marchandises » proprement dites, mais encore les « esclaves mâles et femelles »[1]. Nous avons ainsi l'énumération très complète de toutes les catégories auxquelles s'étendaient les garanties accordées, et nous n'y rencontrons rien qui ressemble à notre énigmatique ازواج. Ce passage est confirmé par le texte latin de divers traités analogues au nôtre[2] où je relève les expressions suivantes : *cum rebus et mercimoniis suis. . . . . fidanciam in personis et rebus. . . . . salventur et custodiantur cum personis et rebus. . . . . in persona et rebus. . . . . etc.*

Il résulte de là que c'est d'un autre côté qu'il faut chercher la lumière. Il n'est pas niable que le texte est malade en cet endroit; mais c'est le contexte lui-même qui contient le remède, et, pour l'appliquer il est, comme je vais le démontrer, à peine nécessaire de toucher au mot ازواجهم[3]. Il suffit de lire attentivement le document pour constater que, selon l'usage traditionnel de tous les instruments diplomatiques, les formules employées sont répétées avec complaisance de façon à ne laisser prise à aucune équivoque et, partant, à aucune divergence d'inter-

[1] Comparez les *servis et ancillis* du privilège accordé à la commune de Gênes par Berenger II, roi d'Italie et Adalbert son fils (*Notices et extr. des manuscrits*, XI, p. 2).

[2] Voir *Notices et extr. des manuscrits*, *l. c.*, *passim*.

[3] Ainsi que j'ai pu m'en assurer, en vérifiant le passage dans le manuscrit original qui est d'une superbe écriture, la leçon donnée par M. de Sacy est paléographiquement inattaquable.

prétation. Or, la phrase dont fait partie le passage controversé (B), est ainsi conçue dans son ensemble :

(A) ولا ضر ولا عدوان لا في نفس ولا في مال لا في مجيئهم ولا في رواحهم (B) ويكونون آمنين مطمنين في نفوسهم واموالهم وارواحهم الخ

(A) ni dommage, ni vexation, soit dans la *personne*, soit dans la *fortune*, soit *en allant*, soit en *revenant;* (B) et qu'ils aient sûreté et garantie dans leurs *personnes* et dans leurs *fortunes*, et ? . . . ?

L'on voit que la phrase est construite de telle façon que dans les deux propositions rigoureusement symétriques, A, B, qui la composent et qui expriment, en le répétant, le même ensemble d'idées, d'abord sous une forme négative, puis sous une forme positive, les mots que j'ai mis en italiques se correspondent terme à terme :

		A	B
1	*personnes :*	في نفس	في نفوسهم
2	*fortunes :*	في مال	واموالهم
3	*à l'aller :*	في مجيئهم	....
4	*au retour:*	في رواحهم	و (ا)رواحهم

Un seul coup d'œil jeté sur ce tableau suffit pour montrer qu'au terme 4, le وارواحهم de B coïncide rigoureusement avec le في رواحهم de A, et que le terme 3 de A (في مجيئهم) manque en B. Il devient dès lors évident que la proposition B est à rétablir ainsi :

.....في نفوسهم واموالهم [في مجيئهم] و<ا> رواحهم.....

dans leurs personnes et dans leurs fortunes, [en allant] et *en revenant.*

Qu'est-il arrivé? Le copiste a tout simplement sauté les mots في مجيئهم « en allant »; le bourdon une fois commis, l'on a ajouté un ا initial au mot رواحهم = ارواحهم, « en revenant », qui restait en l'air sans lien avec ce qui le précédait et, par suite, devenait incompréhensible, afin de le modeler pour ainsi dire mécaniquement sur la forme grammaticale du mot اموال et de le mettre de cette manière plus ostensiblement sous la dépendance du في gouvernant ce dernier mot.

Il se peut que la préposition في fût répétée devant رواحهم, comme dans la proposition A; mais il semble plus probable qu'elle ne l'était pas, B ne la répétant pas non plus devant اموالهم, et le parallélisme de A et de B étant constant.

Je ferai remarquer, en terminant: 1° que l'expression في رواحهم وفي مجيئهم, « en revenant et en allant », apparaît une troisième fois encore un peu plus bas, avec interversion des deux termes consacrés; 2° que l'idée suggérée par moi de rétablir dans la phrase mutilée l'expression contenue dans la proposition précédente est explicitement justifiée par les mots qui la suivent immédiatement : على ما تقدّم ذكره « comme il a été mentionné précédemment », c'est-à-dire, dans les conditions et, par conséquent, dans les termes ci-dessus spécifiés.

Telle est, je pense, la solution très simple et, si je ne m'abuse, certaine de ce petit problème qui a arrêté ou égaré les savants arabisants devant lesquels il s'est successivement posé.

UN NOUVEAU FAC-SIMILÉ DE L'INSCRIPTION DE BHABRA,

PAR M. E. SENART.

M. James Burgess a bien voulu m'envoyer récemment un estampage de la pierre de Bhabra, qui est actuellement conservée, comme on sait, au musée de la Société asiatique de Calcutta. Cet estampage, relevé avec le plus grand soin, est en général d'une netteté parfaite. La photogravure ci-jointe donne, je pense, de ce texte important une reproduction qui peut passer pour définitive; elle est à coup sûr très supérieure à celles que nous possédions jusqu'ici. La photographie, prise sur le revers de l'estampage, en rend l'aspect avec une remarquable fidélité. A cette reproduction a été ajoutée sur la même planche la photogravure de deux des fragments d'estampage qui m'avaient été précédemment envoyés par M. R. Hörnle, comme je l'ai dit dans mon commentaire de cette inscription. Il me semble qu'un examen comparatif de ces précieux documents nous permet de trancher avec confiance une ou deux des difficultés qui subsistaient dans l'interprétation de cet édit. Je voudrais essayer d'en montrer les solutions; ce sera, je pense, la meilleure ma-









nière de témoigner ma gratitude aux savants et obligeants confrères à l'amitié desquels je dois ces communications.

Je ne m'attarderai pas à insister sur les rectifications, comme *âvatake* pour *âvaṁtake*, etc., que doivent subir certaines transcriptions en quelque sorte provisoires, dont la correction ne pouvait laisser aucun doute dans l'esprit. Je vais droit aux passages obscurs ou incertains.

Le premier est le commencement même du texte. J'avais lu, d'après les reproductions antérieures de la pierre : *Piyadas(i) l(â)jâ mâgadhe saṁghaṁ abhivâdemâ naṁ âhâ*, etc. Cette lecture laissait subsister une double difficulté : l'une portait sur *mâgadhe*, l'autre sur *abhivâdemâ naṁ*. Il me suffira de rappeler que, pour le premier mot, je m'étais décidé à admettre que *mâgadhe* serait = *mâgadhaṁ*, une épithète, non de *lâjâ*, mais de *saṁghaṁ;* quant au second passage, je n'avais osé m'arrêter à aucune conclusion définie. Depuis, M. Oldenberg m'a, dans une communication privée, rappelé fort à propos une locution pâlie (*râjâ mâgadho seniyo bimbisâro*) très fréquente dans le tripiṭaka et que je n'aurais pas dû omettre de signaler. Ce rapprochement semblerait fait pour écarter les scrupules que j'éprouvais à admettre que les mots pussent se suivre dans cet ordre : *piyadasi lâjâ mâgadhe.* Malgré tout, soit en raison du caractère exceptionnel de ce titre auquel correspond simplement *lâjâ* dans tous les autres édits, soit à cause des différences qui subsistent entre

la formule des livres et la formule supposée de notre inscription, soit encore à cause de l'insuffisance du titre que s'attribuerait ainsi Açoka, je ne pouvais me défendre de garder mes doutes. L'examen du nouvel estampage me persuade qu'ils étaient fondés. Si l'on s'y reporte, on peut constater : 1° que le trait de l'*e* n'y a pas toute la netteté désirable; il est moins plein que d'ordinaire, il s'abaisse sur la gauche et n'est pas exactement horizontal; l'extrémité se recourbe vers la droite en un zig-zag qui, ne pouvant avoir aucune valeur phonétique, prouve simplement que la pierre est ici attaquée; 2° d'autre part, un anusvâra très visible paraît suivre le 𑀥; il est placé par rapport à cette lettre exactement à la même hauteur que l'est, relativement à l'𑀲, l'anusvâra de 𑀲𑀁𑀖. Ma conclusion est qu'il faut tout simplement lire 𑀫𑀸𑀕𑀥𑀁 *mâgadhaṁ*, qui écarte toute difficulté, phonétique ou autre. Si l'on gardait quelque scrupule à sacrifier l'*e* plus ou moins apparent de 𑀥, je crois qu'une inspection attentive de la suite l'écartera sans peine. Je me contente de signaler l'*â* apparent de 𑀧𑀲𑀤𑀸 (l. 2), où il faut incontestablement lire *pasâde;* l'apparent 𑀬𑁄 de 𑀤𑀲𑀬𑁄𑀁 (l. 3) sur lequel on ne saurait se tromper, puisque *yo*, si on le pouvait avoir en vue, s'écrirait 𑀬𑁄; le 𑀬 apparent, mais inadmissible, de *vinayasamukase* (l. 4), etc.

Pour ce qui est de *abhivâdemânaṁ*, j'avais dès l'abord marqué des doutes sur la vocalisation du 𑀤𑁂. Ils se confirment par l'inspection de l'estampage

Burgess. Pour mettre sous les yeux de tous mes éléments d'information, j'ai reproduit le fragment d'estampage afférent que je dois à M. Hörnle. On peut se convaincre que ce qui a été pris pour un *e* est un trait mince, se terminant en pointe, et beaucoup moins profond que ne sont les traits vraiment significatifs : c'est certainement *da* qu'il faut lire. Mais que dire du caractère suivant? Non seulement la pierre révèle ici une atteinte plus grave que nulle part ailleurs, et, en même temps, exactement limitée à la place qu'occuperait un caractère, mais il est difficile d'imaginer, en présence de nos deux estampages, quel aurait bien pu être ce caractère : la partie supérieure, qui n'est pas très touchée, ne garde aucun reste de hampe ou de double trait qui devrait nécessairement exister si l'on suppose à la lettre les dimensions moyennes de tous les caractères environnants. L'𑀕 qu'avait cru entrevoir le premier explorateur est en particulier exclue.

Si nous faisons abstraction de ce caractère mystérieux, nous obtenons une lecture *abhivâdanam̃ âha apâbhâdhatam̃ ca*, etc. L'héroïne d'un des contes du Mahâvastu (vol. II, p. 105, l. 4) s'exprime ainsi :

अभिवादनं च लुब्धका मम वचना स्वामिकं भणेथाथ

« Et saluez, ô chasseurs, mon époux en mon nom ». La même tournure, soit avec वाद, soit, comme ici, avec un synonyme, se retrouve à plus d'une reprise, toujours avec la même construction par le double

accusatif; nous sommes donc en présence d'une formule courante; elle rend parfaitement compte du texte de notre inscription tel qu'il résulte de la lecture que je viens d'indiquer.

On ne peut méconnaître que le *ca* qui suit *apâbâdhataṁ*, sans être décisif, est très favorable à cette solution. La lacune qui suit le [illegible], n'est donc qu'apparente; et en effet, la valeur [illegible], et non [illegible] étant assurée pour ce signe, je ne puis voir, en dehors même de toute difficulté graphique, quelle lettre se pourrait imaginer en cette place qui donnât un mot admissible. La lacune se peut d'ailleurs expliquer de deux manières : la pierre a pu avoir dès l'origine un défaut en cet endroit, ou bien le graveur a pu oblitérer de parti pris les premiers traits d'un caractère mal commencé ou introduit ici par erreur. Je ne saurais dire si l'inspection directe du monument permettrait de choisir entre les deux alternatives. En tous cas, les estampages me paraissent suffisants pour établir la lecture vraie et, du même coup, cette traduction qui est parfaitement satisfaisante : « Le roi Piyadasi envoie au clergé magadhien, avec son salut, ses souhaits de prospérité et de bonne santé. »

A la quatrième ligne, les caractères *tavitave* ou *taṁvitave* ont fort embarrassé les interprètes. La solution de cette petite difficulté est aussi simple que certaine. Je m'en étais assez approché dans mon commentaire pour avoir aujourd'hui quelque peine

à comprendre comment j'ai pu rester à mi-chemin. « Je ne suis pas bien sûr, disais-je, que *tavitave* ou quelle qu'ait été la forme primitivement gravée (et *en note :* M. Hörnle lit *taṁvitave*), ne cache pas quelque infinitif dépendant de *alahâmi*. » Cet infinitif était vraiment bien facile à reconnaître. Si l'on examine de près les deux estampages, il est aisé de se convaincre d'abord que c'est bien *taṁ* qu'il faut lire. Quant au caractère suivant, le trait transversal qui en accompagne la hampe à la partie supérieure est sensiblement incliné; il n'est pas intentionnel; il provient d'une cassure de la pierre que l'on voit commencer plus loin sur la gauche. L'estampage Hörnle montre le sommet de la hampe émergeant au-dessus de la cassure; il ne porte aucune trace de signe vocalique. C'est donc *taṁ vatave* qu'il faut lire, c'est-à-dire tout simplement *tad vaktuṁ*, un infinitif qui dépend en effet de *alahâmi*. C'est dès lors après *vatave* qu'il faut transporter le signe de ponctuation, et l'on traduira littéralement la fin de la phrase : « Je juge utile de dire ces choses (de parler comme je fais dans mes inscriptions), afin que cette loi religieuse soit de longue durée. »

Je ne toucherai plus qu'un point en terminant. Dans la ligne 7, l'estampage élève définitivement au dessus du doute la lecture *bhikhupâye*. La réflexion n'a fait que me confirmer dans l'explication, *bhikshuprâyaḥ*, que j'ai proposée de ce mot. Il est une manière de l'envisager qui me semble lui donner un degré nouveau de vraisemblance. La plupart des lan-

gues de l'Inde accusent un penchant, qui remonte haut, à former le pluriel par une sorte de périphrase de sens collectif, en composant le thème avec des mots tels que *mâna*, *samûha*, *loka*, etc., qui expriment l'idée de nombre. Il suffit de prendre *bhikshuprâya* comme un effet isolé de cette tendance si générale et si connue, pour s'en expliquer parfaitement l'emploi, et pour comprendre comment la locution se trouve dans notre phrase coordonnée au pluriel féminin *bhikhuniye*. Sous ce jour, la forme apparaît à la fois beaucoup plus intelligible et beaucoup plus intéressante.

Pour ce qui est des derniers mots de l'inscription, bien que le monument paraisse avoir particulièrement souffert en cet endroit, un examen minutieux des fac-similés confirme entièrement ma lecture; *abhipetaṁ me jânaṁtû ti* ne doit plus être considéré comme une conjecture, même certaine; c'est la lecture constatée de la pierre.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIETÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 6 AVRIL 1887.

La séance est ouverte à 4 heures et demie par M. Barbier de Meynard, vice-président, en l'absence de M. Renan, président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu, la rédaction en est adoptée.

La Société a reçu de M. le Ministre de l'instruction publique une lettre annonçant l'ordonnancement d'une somme de 500 francs représentant le 1er trimestre de la souscription du Ministère pour l'année 1887.

Est reçu membre de la Société :

M. Georges Rémy, interprète militaire à la division d'Alger, présenté par MM. Basset et Barbier de Meynard.

M. Senart présente un nouvel estampage de l'inscription de Bhabra et donne une exposition détaillée des passages qui deviennent plus clairs, grâce aux leçons fournies par cet estampage.

M. Clément Huart fait une communication sur trois ouvrages bâbis, qui sera insérée dans un des prochains cahiers du *Journal asiatique*.

M. Halévy signale dans les textes assyriens : 1° un ordre d'énumération semblable à celui du *mané thecel pharès* de

Daniel; 2° l'épellation *Sa-mu-nu-ya-tu-nu* pour le nom phénicien Eschmounyaton.

M. Clermont-Ganneau fait une communication sur un nom propre de l'inscription bilingue de Tamassus, מנחם, rendu en cypriote par *Me-na-se-se*, et qu'il compare au nom grec **Μνασέας**.

La séance est levée à 5 heures et demie.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'Académie des sciences de Lisbonne. *Memorias da Academia real das sciencias de Lisboa*, classe de Sciencias moraes e Bellas-Lettras. Nova serie, tome V, parte II; VI, parte I. Lisboa, 1885; grand in-4°.

— Tomo I. *Cartas de Alfonso de Albuquerque*, seguidas de documentos que aselucidam.

— Tomos II et III. *Documentos remettidos da India* ou *Livros dos Monçoes* 1884-1885.

— *Journal de sciencias mathematicas, physicas et naturaes*, num. 30-42. Lisboa, 1882-1886; in-8°.

Par le Ministère de l'instruction publique et des beaux-arts. *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire*, 1881-1884. 3° fascicule. Paris, 1887, grand in-4°.

Par les éditeurs. *Journal des Savants*, février et mars 1887. Paris, in-4°.

— *Polybiblion*. Partie littéraire, mars; partie technique, février et mars 1887, in-8°.

— *Revue critique*, n°s 7-14. Paris, 1887.

Par la Société. *The american Journal of archæology*. Baltimore, december 1886, in-8°.

— *Comptes rendus de la Société de géographie de Paris*, n°s 5 et 6, 1887, in-8°.

— *Memoirs of the literature college;* Imperial University of Japon, n° 1. An ainu grammar, by J. Bachelor. Tokyō, 1887, in-4°.

Par la Société. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 40er Band, IV Heft. Leipzig, 1886.

— *Proceedings of the royal geographical Society*, april 1887.

— *Bulletin de la Société neufchâteloise de géographie*, t. II, 2e et 3e fascicules. Neufchâtel, 1886.

Par les auteurs. *Récit des aventures de deux étudiants arabes au village nègre d'Oran*, poème comique, publié et traduit par M. Delphin. Paris, 1887, in-8°.

— *Cheikh Djebril*, syntaxe arabe, par M. Delphin. Paris, 1886, in-8°.

— *Studien über Dozy's Supplément aux dictionnaires arabes*, par M. Fleischer. 6e stück. (Extrait des *Berichte der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*) 1887, in-8°.

— *Le Cabous-namè*, par A. Querry. Paris, 1886, in-12.

— *Le Lotus*, par M. H. P. Blavatsky, n° 1, mars 1887.

SÉANCE DU 13 MAI 1887.

La séance est ouverte à quatre heures et demie par M. Renan, président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu, la rédaction en est adoptée.

M. le Président donne lecture de différentes lettres :

1° Du Ministre de l'instruction publique, relative à une demande de numéros du *Journal asiatique* pour la bibliothèque de Chartres;

2° De la Société de géographie, invitant la Société asiatique à participer à une exposition rétrospective de la science française;

3° De monseigneur David, archevêque de Damas, offrant à la Société un catalogue des manuscrits arabes de la bibliothèque de Damas;

4° De M. Rat, secrétaire général de l'Académie du Var,

annonçant la publication prochaine d'une traduction complète des *Mille et une Nuits.*

Sont présentés et reçus membres de la Société :

MM. Paul Ottavi, élève de l'École des hautes études, présenté par MM. Barbier de Meynard et J. Darmesteter.

Paul Boell, élève titulaire de l'École des hautes études, présenté par MM. J. Halévy et Sylvain Lévy;

Xavier Brau de Saint-Pol-Lias, officier de l'instruction publique, chargé par le Gouvernement de missions en Malaisie, présenté par MM. L. Feer et Meyners d'Estrey;

Mehmed Moukhtar, secrétaire général de la direction médicale civile et militaire à l'École impériale de médecine à Constantinople, présenté par MM. Zotenberg et Remzi Bey.

A l'occasion de la lecture de la liste des ouvrages offerts, M. Barbier de Meynard communique une lettre de M. Sachau qui annonce l'envoi du texte imprimé d'Albirouni, et la restitution à la Société des documents manuscrits laissés par M. Wœpke. M. Sachau exprime ses remerciments pour la complaisance avec laquelle ces matériaux ont été mis à sa disposition. M. J. Darmesteter présente le travail de M. Barthélemy sur le *Gujastak Abalish*, et la *Subhâshitâvali* de *Vallabhadeva*, éditée par MM. Peter Peterson et Durgâprasâda.

M. Barbier de Meynard offre à la Société, de la part de l'auteur, M. René Basset, le *Manuel de langue kabyle*, dialecte d'Algérie; il signale les services que ce livre est destiné à rendre non seulement à l'étude des dialectes berbères, mais aussi d'une façon plus générale aux intérêts politiques et commerciaux de notre colonie africaine.

M. Rubens Duval donne quelques renseignements sur la nouvelle étude que M. Lœvy a consacrée à la stèle de Mesha.

M. de Rochemonteix discute les identifications de plusieurs localités égyptiennes et notamment celles de *Phanidjoït* = *Ez-Zeitoun* et de *Pouschin* = *Bousch*, proposées par Quatremère et adoptées récemment par M. Amelineau dans le *Journal asiatique*. Il développe les raisons qui lui font admettre que le premier de ces noms coptes est représenté aujourd'hui par *Ez-Zeidiya* et le second par *Ausim*.

La séance est levée à 6 heures moins un quart.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'India office. *Bibliotheca Indica*. Old series, n° 256-259. New series, n° 596-607. Calcutta, 1887, in-8°.

— *The Indian Antiquary*. Fabruary, march, april 1887; Bombay, 1887. In-4°.

Bombay sanscrit series, n° XXI. *Subhâshitâvali* of Valabhadeva. Bombay, 1886. In-8°.

— *Report to the secretary of state for India in council*, on the Records of the India Office, by Fr. Ch. Danvers. Vol. I, part 1, London, 1887. In-8°.

— *Selections from the Records of the Government of India*. N° CCXIII. Calcutta, 1884. In-8°.

Par le Gouvernement néerlandais : *Realia*. Register op de generale resolutiën van het Rasteel. Batavia 1632-1805. Derde deel s'Hage, 1886. In-4°.

— *Notulen*, deel XXIV-1886 afl., IV. Batavia, 1886. in-8°.

— *Bijdragen tot de taal-land-en volkenkunde van nederlandsch Indie*, 5° vol., 2° deel, 2° aflevering, s'Gravenhage 1887. In-8°.

— *Catalogue der archeologische Verzameling van het Bataviasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, door W.-P. Groenveldt en Dr. Brandes. Batavia, 1887. In-8°.

— *Tijdschrift*, deel XXXI. Batavia, 1886.

— *Nederlandsch Indisch Plakaatsboek*. Derde deel, 1678-1709. Batavia, 1886. In-8°.

— *De vestiging van het nederlandsche Gezag over de Banda*

Eilanden, 1599-1621, door M.-J.-A. van der Chijs. Batavia, 1886. Grand in-8°.

Par l'Académie de Saint-Pétersbourg. *Bulletin de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*. T. XXXI, déc. 1886. In-4°.

— *Mémoire de l'Académie impériale de Saint-Pétersbourg*. T. XXXIV, n° 7-11, 1886. In-4°.

Par le Ministère de l'instruction publique. *Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*. Paul Durieu, Études sur les registres de Charles Ier, t. II. Paris, 1887. In-8°.

— *Revue des travaux scientifiques*, t. VI, 10, 11; VII, 1.

Par la Société. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, vol. LIII, part. II, n° 4, 1884, et vol. LV, part. II, n° 4, 1886. In-8°,

— *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, december 1886 et january 1887. In-8°.

— *The Journal of the Royal Asiatic society of Great Britain and Ireland*, october 1886, january and july 1886.

— *Procedings of the Royal Geographical Society*, may 1887. In-8°.

Par les éditeurs. *Journal de la Société asiatique*, février-mars 1887. In-8°.

— *Revue critique*, 1887, n° 15-19. In-8°.

— *Bulletino delle publicazioni italiane*, 1887, num. 27, 29, 31, avec index. Firenze. In-8°.

— *Polybiblion*. Parties techniques et littéraires, avril 1887. In-8°.

Par les auteurs. *Indische Studien*, par M. le Dr Alb. Weber, XVIer Band et XVIIer Band, erstes Heft. Leipzig, 1883-1884.

— A. Lœvy. *The apocryphical character of the Moabite stone* (The Scottish Review, n° XVIII).

— Vicenzi Mortillaro. *Appendice agli ottant'anni di Storia*. Firenzi, 1887.

— A. Barthélemy. *Gujastak Abalish*. Relation d'une confé-

rence théologique présidée par le calife Mâmoun, Texte pehlevi, traduction et commentaire. Paris, 1887. In-8°.

Par les auteurs. *Albiruni's India.* An account of the religion, philosophy, litterature, chronology, astronomy, customs, laws and astrology of India about A. D. 1030. Edited in the arabic original by Dr Edward Sachau. London, 1887, in-4°.

— René Basset. *Manuel de langue kabyle* (dialacte zouaoua). Grammaire, bibliographie, chrestomathie et lexique. Paris, 1887, in-12°.

THESAURUS SYRIACUS. Collegerunt Stephanus Quatremère, Georgius Henricus Bernstein, G. W. Lorsbach, Albertus Iac. Arnoldi, Carolus M. Agrell, F. Field, Æmilius Rœdiger; auxit, digessit, exposuit, edidit R. Payne Smith, S. T. P., ecclesiæ Christi cathedralis Cantuariensis decanus. Fasciculi I-V (tomus I) et fasciculi VI-VII, in-folio, p. I-V et 2255. Oxonii e typographeo Clarendoniano.

Le septième fascicule du *Thesaurus syriacus* de M. Payne Smith, comprenant les lettres *noun* et *semkath*, a paru l'année dernière : il conduit jusqu'à la page 2255 ce grand ouvrage in-folio, imprimé en petits caractères sur deux colonnes. Des vingt-deux lettres dont se compose l'alphabet syriaque, il reste encore sept lettres qui doivent occuper trois fascicules. L'impression du premier tome a duré onze ans; les deux premiers fascicules du tome second ont eu chacun une période d'incubation de trois années; il est peu probable que les trois derniers fascicules exigent un laps de temps moins long. Néanmoins le chemin parcouru selon les lois d'une marche régulière, l'admirable persévérance de l'auteur font espérer que le livre sera achevé dans les délais prévus.

Qand on parcourt ce lexique, on est frappé de l'abondance des matières que M. Payne Smith y a accumulées, et on n'est pas surpris du temps que lui ont pris ses recherches et le

classement des matériaux. C'est vraiment par modestie que le titre désigne comme les auteurs du *Thesaurus* : Quatremère, Bernstein, Lorsbach, Arnoldi, Agrell, Field et Rœdiger, dont on pourrait croire que M. Payne Smith n'aurait eu qu'à mettre en ordre et à publier les travaux, augmentés de quelques additions. Non, ce n'est pas ici une œuvre collective; on le regrettera sans doute; car, si ces savants vivaient encore et collaboraient à l'entreprise, l'ouvrage y aurait gagné beaucoup, M. Payne Smith sera le premier à le reconnaître. Les proportions qu'il lui a données en font une encyclopédie pour laquelle le concours de plusieurs orientalistes aurait été d'une grande utilité. Lorsque Quatremère recueillait les éléments d'un « Dictionnaire syriaque-latin », les éditions de textes syriaques étaient peu nombreuses et formaient une bien petite bibliothèque. Les travaux des Assemâni avaient trouvé peu d'imitateurs, parce que les études syriaques n'avaient guère d'autre but que l'exégèse biblique. Aussi Quatremère, voulant faire mieux que ses devanciers, avait dû parcourir les manuscrits de notre bibliothèque nationale. Son plan ne dépassait pas le cadre d'un dictionnaire ordinaire. Bernstein, qui dirigea son activité du même côté, pensait faire dans son lexique une grande part aux gloses de Bar-Ali et de Bar-Bahloul; mais le premier fascicule seul parut, et l'impression fut arrêtée par la mort de l'auteur. Quant aux travaux de Lorsbach, Arnoldi, Agrell, Field et Rœdiger, ce sont des études de valeur, mais qui n'ont aucune prétention au titre de *Thesaurus.*

C'est donc une œuvre personnelle que M. Payne Smith a conçue et déjà réalisée pour la majeure partie; il est de toute justice que la reconnaissance due à son labeur lui soit acquise tout entière. Du jour où les études syriaques cessèrent d'être, pour ainsi dire, le prolongement des études bibliques, et eurent un essor libre et indépendant, le lexique syriaque que Michaelis avait extrait du *Lexicon heptaglotton* d'Edmond Castel, quelque insuffisant qu'il fût, devint une rareté et monta à un prix hors de proportion avec sa valeur. Un nou-

veau lexique devenait d'une nécessité absolue. Cependant le développement que prenaient les publications de textes syriaques faisait un devoir aux lexicographes de s'essayer aux études préparatoires et aux glossaires particuliers, avant d'entreprendre une œuvre qui risquait d'être incomplète. C'est peut-être à cette cause qu'il faut attribuer l'insuccès des premiers projets restés sans exécution. Aujourd'hui les meilleurs monuments de la littérature syriaque sont entre nos mains dans des éditions correctes; les travaux de grammaire et de lexicographie ont suivi la marche progressive que leur a imprimée la méthode comparative, et le moment est venu de mettre à la disposition des syrologues un manuel qui, par son prix et son volume, soit à la portée de tout le monde. M. Payne Smith a des visées plus hautes : il construit un édifice monumental où figurent tous les documents que ses nombreuses lectures lui ont permis de rassembler; plus tard on pourra en tirer la matière d'un simple dictionnaire.

Telle est, croyons-nous, la pensée qui a guidé l'auteur dans la rédaction de son livre. Une telle méthode ne paraît pas être de nature à réunir tous les suffrages : on se demande si le désir d'être complet n'aurait pas pu s'allier à une critique plus rigoureuse qui, admettant tous les éléments propres à éclairer les questions douteuses, éliminerait le fatras des hypothèses oiseuses dont les lexicographes syriaques sont si prodigues. Une édition correcte de leurs gloses est un *desideratum* que les orientalistes les plus compétents ont souvent exprimé; l'impression du lexique de Bar-Bahloul est commencée; mais, disséminées dans le *Thesaurus*, ces gloses jettent souvent plus de confusion dans l'esprit du lecteur que de lumière sur les problèmes à résoudre. Ainsi sous le mot ܐܓܪ̈ܐ, l'auteur donne l'explication de ܒܪ ܐܓܪ̈ܐ « le fils du toit », épithète donnée au démon qui, dans la croyance des anciens, agite l'épileptique qu'ils appelaient lunatique. Plus loin, à propos du mot ܒܪ, M. Payne Smith s'aperçoit qu'il a omis une longue glose de Bar-Bahloul, et, revenant sur sa

première interprétation, il explique ܒܪ ܐܓܪܐ par « lunaticus », sens que cette expression n'a jamais chez les auteurs syriaques.

Les fautes de copiste abondent dans les manuscrits de Bar-Bahloul; un lecteur non prévenu s'y laisserait prendre facilement. Le radeau formé d'outres gonflées, dont on se sert pour le passage du Tigre et de quelques autres fleuves, est bien connu sous le nom de *kelek;* en syriaque, il porte également le nom de *kalkâ*, ܟܠܟܐ; dans quelques passages, ce mot est écrit fautivement ܟܠܟܐ; M. Payne Smith croit que ce sont deux mots différents désignant deux objets distincts. Le lexique de Bar-Bahloul renferme en grande quantité des mots grecs plus ou moins défigurés sous leur accoutrement syriaque, qui n'ont jamais pénétré dans la langue syriaque, même dans la langue littéraire. Ils sont tirés directement de traductions littérales d'ouvrages grecs[1]. Ils avaient leur utilité pour un Syrien qui, n'ayant acquis à l'école qu'une connaissance imparfaite de la langue grecque, devait souvent recourir a un maître mieux informé; Bar-Bahloul lui servait

[1] Il est important de connaître les sources des mots grecs introduits dans les lexiques syriaques, mais ce n'est pas ici que cette question peut être traitée : nous nous bornerons à quelques indications. Les noms de végétaux et de minéraux sont empruntés aux traités de Dioscoride, de Galien et de Paul d'Egine, qui sont cités fréquemment dans Bar-Bahloul et qui étaient à la portée des médecins orientaux dans plusieurs traductions syriaques et arabes. Un grand nombre de locutions diverses proviennent de gloses marginales de l'Hexaplaire, ainsi que M. Field l'a montré dans son mémoire intitulé : *Otium norvicense, pars altera;* elles ont dû être recueillies pour la plupart par l'évêque de Hira, Henânjésu, fils de Séróschwaï, dont le lexique ajouta considérablement à l'œuvre de ses devanciers. Quant aux dictionnaires grecs d'Hesychius, de Suidas ou d'autres auteurs, il est difficile d'affirmer que les lexicographes syriaques leur aient fait des emprunts directs, malgré les rapprochements de Larsow dans son opuscule : *De dialectorum linguæ syriacæ reliquiis.* Bar-Bahloul qui cite fidèlement ses autorités, ne les mentionne jamais. M. Payne Smith lit le nom de Suidas, qu'il écrit ܣܘܝܕܘܣ, sous le mot ܐܣܣܘܪܐ, mais c'est une erreur : les manuscrits portent ܣܘܢܗܕܘܣ *σύνοδος*, c'est-à-dire, le Recueil des conciles, qui fournit à Bar-Bahloul un grand nombre de noms géographiques.

de dictionnaire grec-syriaque[1]. Mais nous, quel profit tirerons-nous de cette science de seconde main ? Nous sommes de l'avis de Quatremère qui, dans sa préface, estimait qu'admettre ces mots, « c'était surcharger inutilement un ouvrage déjà considérable ». Mais, si ces mots ne nous intéressent pas, les gloses syriaques et arabes qui les accompagnent ont une réelle valeur, car elles nous donnent la clef d'une foule de noms de plantes, par exemple, dont le vrai sens nous échappait; il suffisait, pour en tirer parti, d'indiquer sous le mot syriaque l'équivalent grec ou arabe fourni par Bar-Bahloul. Néanmoins les efforts que M. Payne Smith fait, souvent avec succès, pour trouver la forme correcte de ces mots, faciliteront la tâche ardue de l'éditeur des lexiques syriaques.

Le *Thesaurus* aurait donc gagné en précision tout en perdant du volume, si l'auteur, suivant la méthode comparative adoptée par Gesenius pour son *Thesaurus linguæ hebraicæ*, avait demandé aux autres langues sémitiques plus d'éclaircissements qu'il ne l'a fait. Opérant sur un champ plus vaste que Gesenius, il pouvait laisser de côté les noms de personnes et les noms géographiques; en ce qui concerne ces derniers, ses données topographiques sont généralement vagues. Il nous semble également qu'il était peu utile d'extraire des vocabulaires les mots syro-palestiniens, mandéens et néo-syriaques, qui appartiennent plutôt à un lexique araméen comparatif qu'à un lexique syriaque; en outre, ces vocabulaires sont très incomplets.

Les gloses arabes ont été transcrites telles que les manuscrits les présentent, tantôt avec des formes littéraires, tantôt avec des formes vulgaires. Ces dernières ont l'avantage de nous fournir quelques données sur l'arabe parlé par les Syriens de la Mésopotamie. Cependant cette exactitude ne devait pas aller jusqu'à reproduire des monstres comme لم يتعلدون

[1] C'est ainsi que Bar-Bahloul l'entendait en intitulant son lexique : *Lexique, c'est-à-dire explication des mots syriaques et grecs recueillis et mis en ordre par Hassan Bar-Bahloul.*

(sous ܠܚܡ̈ܐ); بلاد اليونانيين (sous ܐܝܠܐܕܝܣ); ou des fautes de copiste comme علم «monde» pour عُمَم (sous ܐܡܝ), التغشوا pour التغتو (sous ܚܘܛܛ), اسما نجونى pour اسمانجونى (sous ܐܣܛܘܩܘܡܐ et ܐܠܐܘܡܐ). M. Emmanuel Lœw, dans son excellent traité intitulé : *Die aramaeischen Pflanzennamen*, a montré que M. Payne Smith n'avait pas toujours saisi le sens exact de ces gloses. On pourrait multiplier les exemples. Sous le mot ܥܓܠܬܐ, il traduit عجلة الخشب par «génisse de bois» au lieu de «chariot de bois» et cependant Castel avait donné le sens exact «plaustrum», cf. *Opuscula nestoriana*, éd. G. Hoffmann, 112, l. 15, sur Amos II, 13. Souvent aussi les manuscrits de Bar-Bahloul que M. Payne Smith a à sa disposition portent des leçons fautives : col. 379, l. 2, les mots ܡܝܩܪܐ ܐܩܘܡܐ traduiraient le grec ἕλικες μικραί, mais la vraie leçon est ܡܝܩܪܐ ܐܩܘܡܐ (sous ܐܝܒܘܐ ܐܘܡܘܣ), et le manuscrit de Dioscoride que le traducteur avait sous les yeux, portait ἕλικες μακραί[1]; col. 154, l. 36, ܐܣܛܘܩܘܡܐ ܐܘܩܝܐ pour ܐܣܛܘܩܘܡܐ ܐܝܕܩܐ; *idem*, l. 32, ܐܣܛܘܟܣ pour ܐܣܛܘܟܣ; col. 53, l. 3 ܕܐܘܠܝܐ *Euboeæ*, au lieu de ܕܐܘܠܝܐ «de Grèce»; col. 123, à la leçon ܐܘܩܝܐ «chicorée», on doit préférer ܐܘܩܝܐ «le frère du bon», cf. l'arabe اخو الخير; col. 139, l. 1 et 2, lire لَازَوَرْد au lieu de لازودر. Sous le mot ܙܘܟܐ, col. 40, et ܙܘܟܪܐ, col. 917, on trouve la glose : الزكره وهو دبغ الزق, expliquée par «uter in quo vinum reconditur, saccus coriaceus», tandis que Bar-Bahloul et Bar Ali ont : الزُكْرة وهو رُبّع الزقّ «zokra, qui est le quart du ziq.» ܙܘܟܪܐ que Bar-Bahloul indique comme un autre synonyme, est né d'une faute de copiste; il faut lire avec Bar-Ali, éd.

[1] Les variantes pour μακρός au lieu de μικρός et réciproquement, sont très fréquentes dans les manuscrits de Dioscoride, ainsi que les notes de l'édition de Sprengel le constatent.

Hoffman, n° 245 : ܩܪܝܢ ܠܗ ܒܢܝ ܡܛܪܬܐ ܙܩܪܬܐ « Les habitants de Maṭartâ l'appellent zqârta. »

En fait d'observations de détail, nous ferons remarquer que le sens de « cruche » donné au mot ܓܘܒܐ dans *Sir.*, XXI, 14, et *Judith*, VII, 20, est erroné. Le sens de « citerne » pour *Sir.*, XXI, 14, est assuré par *Ier.*, II, 13, auquel il est fait allusion. Dans Judith le sens de citerne est également certain, les mots *ἀγγεῖον* et *ἀγγεῖα* de la version grecque sont une mauvaise leçon. On peut voir, dans Judith, le verset suivant, où le syriaque a le mot « outres » et le grec le mot « citernes ». Ces exemples suffisent pour montrer que la version syriaque de ces livres apocryphes est indépendante du grec et suppose un autre original. M. Payne Smith n'aurait pas proposé de corriger زنجار qui traduit ܐܣܢܡ, col. 170, l. 14, s'il avait donné la glose entière du mot ܐܣܘܣ, également expliqué par زنجار et indiqué comme synonyme de ܐܣܢܡ ; il s'agit de la rouille des métaux et des couleurs préparées avec cette rouille. Col. 43, sous ܐܕܪܘܡܝܛܘܣ on lit *urbs muro circumdata*, مدينة مدورة السور ; d'autres manuscrits portent مدينة السور ; il faut lire sans doute مدينة السوس, Sousa, nom moderne de l'ancienne Hadrumette. Col. 186, ܐܟܣܝܐ est le grec *ἀξία* « dignitas » et non *ἐξουσία*, cf. Klein, *Het Leven van Johannes*, p. 64, l. 11 ; le mot ܛܟܠܐ « excrément », littéralement *sédiment*, devait figurer sous la racine ܛܟ et ne pas être renvoyé au *taw*. Ces observations pourraient être multipliées. Dans un travail d'une telle envergure, qui se flatterait d'atteindre à la perfection ? On pourrait également signaler diverses omissions ; les publications de textes nouveaux apportent chaque année quelque contribution au *Thesaurus*, les corrections et les omissions devront figurer dans un appendice destiné aux *corrigenda* et *addenda*.

En tête du premier volume, M. Payne Smith a reproduit, après sa préface, la préface en français de Quatremère ; il donne ensuite une longue liste des sources où il a puisé ; on

lit au milieu de cette liste : *Ebdok. sic notantur quædam a cod. nescio quo. Quatr.* Il est question du lexique d'Eudocus de Mélitène, *Catal. des man. de la Bibl. nat.*, par M. Zotenberg, n° 251. La Bibliothèque royale de Berlin possède un autre exemplaire de cet ouvrage rare, catalogué sous la rubrique « Lexicon der syrischen Sprache von ܐܕܘܟܣ aus Melitene » V. *Kurzes Verzeichniss der Sachau'schen Sammlung*, n° 182.

Les critiques adressées à la méthode de l'auteur du *Thesaurus* n'attaquent en rien le mérite d'un travail aussi consciencieux. La richesse des renseignements qu'il renferme, l'abondance des citations toujours exactes, empruntées aux meilleurs autorités, les dissertations du savant orientaliste, toujours en quête des nuances les plus délicates des mots, font de l'ouvrage un guide indispensable pour quiconque veut acquérir une connaissance approfondie de la langue syriaque ou éclaircir des locutions difficiles des autres langues sémitiques. L'élève hésitera à s'en servir, en raison du volume et du prix du livre, et la nécessité d'un dictionnaire syriaque reste toujours aussi pressante. Mais, même après qu'on aura fait ce dictionnaire, le *Thesaurus* continuera d'être consulté avec fruit. L'expérience de l'auteur se reconnaît à la correction parfaite de l'ouvrage ; la beauté des caractères syriaques et la netteté de l'impression font honneur à la Clarendon press. C'est donc avec une vive impatience que les savants attendent l'achèvement du *Thesaurus syriacus*.

RUBENS DUVAL.

DEUXIÈME NOTE ADDITIONNELLE À L'ARTICLE
Recherches sur l'histoire de la Saṃhitâ du Ṛig-Veda.

L'adhyāya 3 de l'ashṭaka VI n'est pas le seul qui renferme des interpolations antérieures à la division en anuvākas, quoique postérieures à la division en adhyāyas. Deux autres au moins, les adhyāyas 4 et 7 de l'ashṭaka VIII paraissent être dans le même cas. Dans l'adhyāya VIII, 7, qui dépasse

la moyenne d'une quantité inadmissible, et qui doit perdre au moins un hymne, le plus court des hymnes suspects (voir p. 262), X, 142, de 8 vers, ne pourrait être retranché de l'anuvāka correspondant, X, 11, sans que celui-ci tombât à 136 vers, chiffre trop faible, la moyenne devant être d'environ 144 ou 143, et l'anuvāka n'étant limité extérieurement que par des hymnes de 5 et 9 vers. L'adhyāya VIII, 4 dépasse la moyenne de 6 à 7 praçnas, bien qu'il ne soit limité intérieurement que par des hymnes de 7 praçnas, et l'interpolation ne peut guère porter (voir p. 262) que sur l'hymne X, 86, ou sur l'hymne X, 87, l'un de 23, l'autre de 25 vers. Or l'anuvāka correspondant, X, 7, n'a que 148 vers et ne peut être réduit à 125 vers (la moyenne étant de plus de 140), puisqu'il est le premier de la série formée par les 6 derniers (p. 244), et que le premier hymne du suivant n'a que 15 vers. Il n'est pas vraisemblable en effet qu'on se fût fait scrupule d'entamer une petite série d'hymnes de 15 vers, 91-93, qui se rencontre accidentellement dans une partie du maṇḍala où le nombre des vers varie à peu près à chaque hymne, alors qu'on n'a respecté plus loin ni la série des hymnes de 12 vers, ni celle des hymnes de 10 vers, ni celle des hymnes de 5 vers. Le compte des syllabes, qui nous a paru d'ailleurs inapplicable à la division en anuvākas comme à la division en adhyāyas, eût conduit aux mêmes conclusions, car le nombre actuel des syllabes est aussi voisin que possible de la moyenne dans l'anuvāka 7, et il lui est inférieur dans l'anuvāka 11. Le nombre des pādas dépasse au contraire la moyenne dans l'un et dans l'autre : c'est que le premier n'a aucun vers de 3 pādas et en a 23 de 5, et que le second n'a que 3 vers de 3 pādas et en a un certain nombre de 5, de 6 et de 7 pādas.

A. BERGAIGNE.

CHOTA ROUSTHAVÉLI,

POÈTE GÉORGIEN DU XIIe SIÈCLE.

SA VIE ET SON ŒUVRE,

PAR M. J. MOURIER.

Que, dans un temps aussi âpre au gain que le nôtre, il se soit rencontré un Géorgien assez courageux pour consacrer de longs mois à la traduction en prose française d'un poème épique de son pays; qu'un riche négociant, Géorgien aussi, nouveau Mécène, ait mis à la disposition des littérateurs indigènes un capital de vingt-cinq mille francs pour couvrir les frais de leurs publications, c'est là un fait unique dans l'histoire littéraire du Caucase, et qui mérite qu'on s'en occupe.

J'ai eu l'honneur d'être chargé par M. Jonas Méounarguia de corriger le manuscrit en langue française de *L'homme à la peau de tigre*. Il ne me paraît pas indispensable, quoi qu'on en dise, de posséder, pour parler de cette œuvre, l'intelligence du texte original : les grandes idées, les grands sentiments, les passions vraies se manifestent à travers toutes les formes de langage, et pénètrent les esprits; et, s'il est vrai que *L'homme à la peau de tigre* soit un chef-d'œuvre en géorgien, j'ai pu et dû le comprendre en français.

Depuis des siècles, Rousthavéli est populaire, le fait est indiscutable. En russe, en polonais, en allemand, en français même, on en a déjà donné des extraits et traduit les meilleurs passages. Une édition de luxe, fruit du concours des plus fins lettrés géorgiens, avec un texte définitif, sera illustrée par Zichy et paraîtra cette année. L'œuvre a donc vécu et vivra, et, à ce titre, la cause de l'auteur est gagnée. Mais comment Rousthavéli a-t-il été amené à écrire ce long poème,

dans quel esprit l'a-t-il conçu, dans quelles conditions l'a-t-il fait, quelle en est la valeur, quels en sont les qualités et les défauts, c'est ce que je voudrais essayer d'indiquer et de dire, avec tous les ménagements et tous les égards dus au poète favori des Géorgiens, mais avec toute la franchise d'un critique impartial.

I

Chota Rousthavéli naquit, croit-on, en 1172, près d'Akhaltzik, à Rousthavi, petit village pittoresquement situé sur les bords de la Koura, dont il ne reste plus aujourd'hui que quelques cabanes appartenant à deux paysans kurdes.

C'est là que s'écoulèrent les premières années de son enfance. Ses parents l'envoyèrent, en 1180 environ, à Grémi près Thélaw en Kakhéthie, chez un certain Ortilichwili, homme instruit, qu'on dit n'avoir été que son ami, mais qui, je le suppose, se chargea de son éducation, et près duquel il passa sa jeunesse.

Il apprit là tout ce qu'on apprenait alors : l'équitation, le maniement des armes, la danse, le jeu de balle, l'élevage des faucons, la lecture, l'écriture, et il exerça sa mémoire par la récitation de l'Évangile.

L'élève studieux et intelligent dépassa-t-il bientôt son maître ou reconnut-on en lui des dispositions extraordinaires? Je ne sais; mais, vers 1192, Rousthavéli, qui avait alors vingt ans, fut envoyé à Athènes. Le voyage était long et coûteux. Il faut donc admettre ou que les parents de notre poète étaient riches ou plutôt, si l'on en croit l'historien arménien Varthan, que Rousthavéli partit aux frais de l'État, avec les trente jeunes Géorgiens qui, tous les ans, étaient gratuitement transportés en Grèce pour y compléter leurs études.

C'est à Athènes qu'il se familiarisa avec les grands génies de l'antiquité, qu'il lut les philosophes, les historiens, et qu'il les comprit. C'est là qu'il entendit pour la première fois des chants, de la musique; c'est sous ce climat enchanteur,

au bord d'une mer bleue, à l'ombre des poétiques et éloquentes ruines du passé, qu'il s'essaya, je suppose, à composer ses premiers vers; et c'est là, j'en suis certain, que solitaire et loin de sa patrie, il rêva déjà l'épopée qui devait l'immortaliser et qui n'attendait pour éclore que cette étincelle de l'amour, que devait faire jaillir de son cœur la plus célèbre des reines de Géorgie.

Après quelques années de séjour, il revint au Caucase et fut reçu à la cour de Thamar. Était-il déjà marié à cette époque, ou ne le fut-il que plus tard, avant ou après avoir été nommé trésorier de la reine? La curiosité est éveillée sur ce détail, qu'il serait intéressant de connaître. Ce qu'on croit, c'est qu'il épousa une femme qu'un Arabe rendit infidèle, et après un éclat public il se sépara d'elle.

J'incline à penser que la courte et malheureuse union de Rousthavéli fut préparée en son absence par Ortilichwili ou sa famille, et eut lieu après son retour en Géorgie.

Selon la mode du temps, lorsqu'au retour d'Athènes on n'entrait pas dans les ordres religieux, on se mariait avec une femme dont la noblesse et les alliances accueillaient favorablement le diplôme qui était souvent la seule fortune que l'étudiant eût à offrir.

Je m'imagine que Rousthavéli, jeune, beau, lettré, fonctionnaire de haut rang, assistant à cette longue série de victoires sur les Persans et les Turcs qui ont illustré surtout les premières années du règne de Thamar, témoin de cette renaissance artistique que j'ai essayé de montrer dans *L'art au Caucase*, ébloui par le prestige que la Géorgie venait de reconquérir grâce à une femme, conçut pour sa souveraine un amour auquel il a été fidèle toute sa vie, amour qui l'a conduit, si l'on en croit la légende, au couvent de la Sainte-Croix à Jérusalem, où il s'est fait moine après la mort de la reine.

Thamar l'a-t-elle aimé? J'en doute fort. Le seul portrait à peu près authentique qu'on ait d'elle, et qui est peint sur un des murs de l'église de Béthanie, est celui d'une femme

de type georgien assez pur, jolie, bien faite, aux yeux noirs, grands et sans expression, l'air peu intelligent et froid. La pose raide que lui a donnée l'artiste de l'école byzantine est d'une simplicité affectée; c'est l'image d'une femme sûre de sa beauté, mais qui paraît peu faite pour éprouver ou partager une passion en dehors des unions légales, et peu heureuses du reste, auxquelles le clergé l'a deux fois condamnée.

Le régime féodal du temps, les soucis de la politique, les idées superstitieuses qui lui ont fait élever tant d'églises et offrir tant d'images précieuses, devaient laisser à la reine Thamar peu de loisirs pour les distractions mondaines; sa réputation de beauté, l'adoration générale dont elle était l'objet, avaient dû la placer dans son propre esprit bien au-dessus et bien loin de ses sujets; comment déchoir et s'abaisser jusqu'à un *troubadour* qui était digne tout au plus d'accompagner sur le *tchangui* les strophes flatteuses qu'elle daignait écouter, les recevant comme le juste encens brûlé en son honneur?

Le nom de *troubadour* n'implique pas en Géorgie l'idée galante que nous y associons souvent, ni surtout le rôle de séducteurs que les *troubadours* et les *trouvères* ont joué au moyen âge. En Europe, la châtelaine charitable daignait donner son cœur au chanteur séduisant qui, l'aumonière au côté, la viole en bandoulière, arrivait au château, et, pendant que le seigneur guerroyait en pays lointain, faisait vite oublier à la noble dame, avec une *chanson de geste*, les longues soirées d'hiver passées tristement à filer la quenouille, ou à jouer aux échecs avec ses damoiselles et ses pages.

Au Caucase, ceux qui ont chanté l'amour ne sont pas ceux qui ont été les plus aimés : les deux rôles sont bien distincts, l'on ne saurait les confondre. De nos jours même, ne voit-on pas un danseur, un musicien, un improvisateur, sorte de bohémien de la poésie, allant de ville en ville, de maison en maison, invité aux fêtes, bien accueilli partout, mais que jamais la dame du logis ne songerait à prendre pour amant!

Tel n'a-t-il pas été le sort de Roustháveli?

Au contraire, Thamar a-t-elle fait une exception pour lui? Faut-il supposer que désillusionnée par deux mariages, bercée par cette poésie nouvelle et inconnue qui la divinisait presque, entraînée par la curiosité, le réveil des sens, les déclarations brûlantes et les séductions de l'amoureux, peut-être même touchée d'un sentiment de reconnaissance, elle se donnât à son poète et l'aimât?

La chose est possible, et le serait surtout, si l'on découvrait une coïncidence entre le moment où Rousthavéli reprit sa liberté en quittant sa femme, et l'époque qui suivit le divorce de la reine et précéda son mariage avec David. Alors cette fidélité et ce culte au souvenir de Thamar, qui sont un titre de gloire pour Rousthavéli, auraient peut-être été inspirés par quelque chose de plus que des paroles royales. Il n'est pas trop difficile de le supposer lorsqu'on se rappelle les mœurs et le tempérament des Géorgiens de ces temps éloignés. On ne saurait en effet oublier les scandales qu'ont donnés leurs rois, reines, princes et princesses.

Vaut-il mieux croire à des amours purement platoniques, dont toute l'histoire du pays n'a jamais cité un seul exemple et que sa singularité même rendrait précieux?

En l'absence de tout renseignement authentique et certain, il ne faut donc ni essayer de diminuer gratuitement le mérite de la reine en soupçonnant sa vertu, ni oublier qu'elle était femme; il ne faut pas amoindrir le désintéressement du poète ni oublier cependant qu'il était homme. Ce doute que la critique moderne voudrait éclaircir, et qui planera certainement toujours sur le rôle mutuel de deux personnages passés à l'état légendaire, augmente la curiosité et l'intérêt pour l'œuvre, et donne libre carrière aux différentes interprétations dont tant de vers, prêtant à des allusions plus ou moins transparentes, sont sans cesse l'objet.

Grâce à quelques vers de l'introduction, on a voulu voir dans Thinatine et Daredjane, les deux héroïnes du poème, la personnification de la passion de Rousthavéli. Le poète s'écrie, il est vrai : « ... Je souffre!.. Pour les amoureux point

de remède!...Qu'elle me guérisse ou qu'elle me tue!... Mon cœur amoureux bat la campagne!...Souffrir davantage m'est impossible!... Qu'elle donne la joie à mon âme!... C'est elle qui est ma vie!... » etc. Mais il faut croire que ces vers ont été ajoutés plus tard, et on ne peut supposer que Rousthavéli ait osé les lire devant l'époux de Thamar, qui eut joué alors un assez triste rôle.

Reportons-nous par la pensée à sept cents ans en arrière; représentons-nous cette cour brillante et toute d'étiquette du XII[e] siècle, et figurons-nous Rousthavéli déclamant et chantant son poème. Est-il vraisemblable que celui qui, sans doute, n'était qu'un *aznaour,* ait été assez imprudent, même à un de ces festins homériques où les libations excusaient toutes les licences, pour avouer tout haut sa passion pour sa souveraine? On oublie du reste le correctif qui se trouve quelques lignes plus bas : « Il faut que l'amoureux sache cacher à tous son secret, reste impénétrable et ne compromette pas son amour! »

On a dit que le poème avait été dédié à Thamar. Mais dans l'avant-dernière strophe le poète dit : « J'ai mis ce récit en vers pour distraire David, patron des Géorgiens, et celle qui, comme un soleil, le couvre de son éclat! » C'est peut-être une façon déguisée de dédicace? En ce sens, je trouve qu'on est trop disposé à prêter à Rousthavéli plus de sous-entendus, d'intentions fines et détournées qu'il n'en a.

Le mot « distraire », dira-t-on, est excès de modestie : n'est-ce pas au contraire l'expression naïve du simple prix qu'attachait à l'ouvrage l'intelligence des auditeurs ou des lecteurs du temps? Je serais porté à le croire.

Quoi qu'il en soit, que ce fût comme récompense de ses services, ou bien pour lui faciliter l'accès de la cour et l'anoblir, lui, d'assez basse naissance, ce qui est certain, c'est que Rousthavéli fut nommé trésorier de la reine. Il exerça cette charge jusqu'en 1212, et, inconsolable de la mort de Thamar, il quitta le Caucase pour aller mourir à Jérusalem.

II.

Il n'y a pas de manuscrit authentique de *L'homme à la peau de tigre*. On sait qu'au XVIII[e] siècle le catholicos Antoine fit rechercher tous ceux qui existaient et les fit jeter dans la Koura.

Celui que j'ai eu entre les mains date de l'année 1645; il est illustré de peintures persanes assez grossières, mais qui ne sont pas sans intérêt.

Le poème est écrit en vers héroïques; Chaque vers a seize syllabes et est coupé en deux par la césure; chaque demi-vers contient trois mesures à $\frac{4}{4}$, avec un accent; chaque vers représente donc une phrase musicale de six mesures et à six accents. Par exemple, la formule de chaque vers de la première stance peut s'écrire ainsi :

◡ –́ ◡ | –́ ◡ ◡ | –́ ⏒ ‖ ◡ –́ ◡ | –́ ◡ ◡ | –́ ⏒

Celle du troisième et quatrième vers de la seconde stance est :

–́ ◡ ◡ | –́ ◡ ◡ | –́ ◡ ‖ ◡ –́ ◡ | –́ ◡ ◡ | –́ ◡
–́ ◡ ◡ | –́ ◡ ◡ | –́ ◡ ‖ –́ ◡ ◡ | –́ ◡ ◡ | –́ ◡

et celle du second vers de la cinquième est :

–́ – | –́ ◡ ◡ | –́ ◡ ◡ ‖ –́ ◡ ◡ | –́ ◡ ◡ | –́ ◡ [1]

Tous les vers d'une même stance se terminent par la même rime, de sorte qu'en les entendant lire à haute voix, comme les césures et les accents scandent mathématiquement le rythme, on se rend facilement compte de la tonalité et de la note musicale de cette poésie, quoique la même conson-

[1] Н. И. Гулакъ. — Рѣчь о Барсовой Кожѣ Руставели. — Тифлисъ, 1885.

nance, revenant périodiquement à intervalles égaux, donne un peu de monotonie à l'harmonie générale.

L'homme à la peau de tigre n'est ni une épopée naïve, ni une épopée nationale; c'est plutôt une sorte d'épopée romantique. Est-elle œuvre originale, due au génie de l'auteur, ou bien est-ce un pastiche de quelque poème oriental comme le *Visramiani* paru en géorgien antérieurement à l'œuvre de Rousthavéli? La question ne serait pas douteuse, si l'on s'en rapportait uniquement au poète qui avoue avoir tiré son sujet de la langue persane. Mais je ne fais pas à Rousthavéli l'injure de l'accuser d'avoir emprunté tout son poème. Il est probable que le cadre et les épisodes lui ont été fournis par un de ces contes ou récits anonymes familiers à la muse orientale; mais je crois que c'est la Géorgie et que ce sont les Géorgiens et leurs mœurs qu'il a voulu décrire et peindre.

Avec ses vers rythmés sur une prosodie classique, sous sa forme inspirée par les littératures grecque et latine, dont le souvenir frais encore remplissait la mémoire de Rousthavéli, le poème géorgien se présente avec une certaine grandeur d'allure, une hardiesse originale, un éclat personnel, où l'on regrette de rencontrer un laisser-aller non exempt de faiblesses, de négligences, et même de quelques trivialités.

Dans toute l'œuvre il y a, eu égard surtout à l'époque où elle a été écrite, des passages vraiment remarquables, une fécondité d'expressions extraordinaire et le cachet indiscutable d'une personnalité de grand talent. Mais combien se fait sentir l'éclosion douloureuse, le travail, l'effort! Combien y est visible la disproportion étrange entre les moyens savamment mis en jeu pour produire des effets cherchés, et la pauvreté générale du fond! La richesse d'un style fleuri, les retours périodiques de rimes sonores, l'emploi d'idiotismes, d'expressions neuves, de métaphores bizarres, une science inimitable des secrets de l'harmonie de la langue sont, sans doute, de grands mérites de forme; mais à eux seuls constituent-ils une grande œuvre, suffisent-ils à sauver et à déguiser la banalité du sujet, la faiblesse de la donnée première, l'ab-

sence de caractères vrais, étudiés, fouillés avec soin et savamment mis en scène?

Un des grands défauts de *L'homme à la peau de tigre*, c'est l'absence de progressions dans les sentiments, et l'ignorance absolue des gradations dans la marche des épisodes; c'est cette lenteur dans l'action, retardée à chaque page, non par un incident nouveau, non par un tableau attrayant, mais par une collection d'idées générales, de lieux communs, qui coupent un dialogue ou le discours d'un personnage, n'ont que peu de rapport avec ce qui précède ou ce qui suit immédiatement, et ne sont souvent que des remplissages et des exigences de rime.

On cherche inutilement une peinture de la nature, un paysage, une description poétique des lieux où les scènes se passent. Et cependant, en Géorgie, que de sites ravissants! Ce qui est fastidieux, ce sont toutes ces comparaisons à des soleils, des lunes, des plantes; ces exagérations outrées, dans les louanges mutuelles que se prodiguent les héros, et surtout cette note larmoyante qui, dès les premières pages, accompagne chaque parole, chaque sentiment ou sensation des personnages, note que l'auteur, quelles que soient les péripéties, n'élève ni n'abaisse dans tout le cours du récit, trop fidèle à ce diapason monotone. Ce qui est encore énervant, c'est ce déluge éternel de pleurs, de larmes de sang dans lequel les héros et les héroïnes nagent et se noient; d'où ils ne sortent un instant que pour s'y noyer encore; c'est ce retour répété de la mort, suivie de résurrections intermittentes, mort qui est sans cesse sur les lèvres de gens qui ne meurent jamais!

Où est dans tout cela le coup d'aile d'un grand poète? Où est l'élévation d'un véritable penseur, burinant une grande idée en traits ineffaçables, idéalisant les passions humaines?

On a beau me dire que pour apprécier les beautés de ce poème il faut le lire dans l'original; s'il avait le vol du génie, j'en sentirais le souffle même à travers une traduction.

Y a-t-il en revanche quelques leçons de morale? Hélas, je

n'en vois pas, si l'on en excepte l'amitié à laquelle Rousthavéli me paraît tout sacrifier, et qui me semble être le sentiment qu'il a voulu célébrer dans ses vers. Mais est-ce vraiment savoir peindre l'amour que se borner à de froides maximes; et en faire le mobile de la misanthropie et presque du suicide moral et physique du principal personnage?

J'accepte le côté plus ou moins héroïque de l'œuvre et les hauts faits fantastiques qu'accomplissent les acteurs. Étant donné un sujet en somme peu dramatique et d'un intérêt médiocre, Rousthavéli en a tiré tout le parti possible. Ce ne sont que palais dorés, contrées merveilleuses parcourues sur des coursiers infatigables, millions remués à la pelle, milliers d'ennemis immolés par un seul homme, etc.; le genre est connu.

Au premier plan s'agite le héros principal, Tariel, amoureux presque fou, qui a pour partenaire Nestane Daredjane, amante énergique, sensuelle, dissimulée, cruelle même, dont les tirades ont la prétention d'être des déclarations, et pour laquelle on n'éprouve que peu de sympathie.

Au second plan, un autre couple complète le quatuor: Avthandil, homme froid, aussi rusé que courageux, aussi amoureux qu'infidèle; Thinatine, météore qui apparaît à la première scène et s'éclipse jusqu'à la fin du roman.

Enfin, comme hors-d'œuvre, Fathmane, femme légère, adultère, maîtresse d'Avthandil et protectrice de Nestane.

Ces amoureux se quittent, se retrouvent, se perdent, se rejoignent encore dans des cavernes, des forteresses etc. mais ils échangent, au milieu de leurs régulières séparations, une ou deux lettres qui sont certainement les perles du poème.

Nous trouvons encore des rois rusés et de piètre mine, des vizirs aussi plats que complimenteurs, des esclaves aussi complaisants que philosophes, etc.; mais tout cela fait-il vraiment une grande œuvre? Ne peut-on pas se demander ce que le chef-d'œuvre géorgien a pu gagner à subir le martyre d'une traduction en langue française, certainement impuissante à rendre le style fleuri et sententieux, l'harmonie, les

métaphores, les hyperboles que la poésie orientale prodigue, en cachant ainsi sous des périphrases le vide des idées, mais que notre idiome clair, concis et naturel a le rare mérite de savoir répudier.

Avant de l'avoir lu, je me représentais volontiers Rousthavéli comme une sorte de divinité dont le culte mystérieux s'imposait à tous, comme le seul être privilégié pour lequel la muse géorgienne avait un jour fait vibrer toutes les cordes d'une lyre, depuis à jamais brisée dans le suprême effort d'une inspiration sublime!

En voulant faire connaître *L'homme à la peau de tigre* à la France, M. Jonas Méounarguia rendra-t-il service au poète? N'eut-il pas été plus prudent de laisser flotter autour de l'œuvre cette admiration unanime, pieuse et confiante, qui se léguait de génération en génération? N'était-elle pas meilleure pour Rousthavéli, cette auréole de gloire vaporeuse, cette poétique et discrète couronne géorgienne, devant laquelle les profanes et les étrangers s'inclinaient?... L'avenir le dira.

SUR LA NOTATION DES MONNAIES DE L'INDE.

La façon dont on représente graphiquement, dans l'Inde, une somme évaluée en monnaies courantes, roupies, annas et *pâîs,* donne lieu à quelques rapprochements intéressants.

A vrai dire, il existe deux de ces notations : l'une est employée par les non-musulmans du nord de la Péninsule, qui font encore usage soit du dêvanagari, soit d'une écriture apparentée à celui-ci, penjâbi, cachemiri, guzerati, névâri ou bengali. L'autre système est celui des musulmans.

I.

NOTATION HINDOUE.

Les monnaies qui ont cours aujourd'hui dans toute l'Inde, sont, nominalement au moins, la *roupie,* रूपीय, c'est-à-dire « pièce à effigie, रूप *rûpa* », valant à peu près, au pair, 2 fr. 40 de notre monnaie ; — l'*anna,* écrit आन آنہ *âna* en hindustâni, आण *âṇa* dans tout le Dékhan, dont je n'ai pu encore trouver l'étymologie : il est contenu seize fois dans la roupie ; — la *douzième* partie de cet anna se nomme *pâî* पाई پائی, que les Anglais écrivent *pie.* — On parle souvent de *pâisâ* पैसा, au Guzerate पइशा *païçâ,* que les Anglais écrivent *pice,* mais ce n'est que « un quart d'anna ».

Or voici comment les Hindous écrivent ces monnaies :

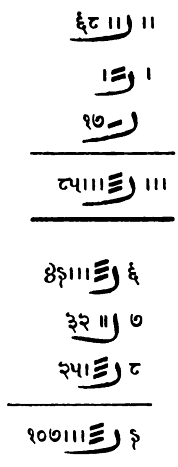
1° Les *roupies* se notent en chiffres, enfermés dans une sorte de croissant : १) 1 roupie, २) 2 roupies, ३५) 35 roupies.

2° Dans ce même croissant les annas se notent au moyen de barres horizontales ou légèrement inclinées : –) 1 anna, =) 2 annas, ≡) 3 annas ; on emploie alors un trait vertical pour dire *quatre annas :* |) 4 annas, |–) 5 annas, etc., jusqu'à |||≡) 15 annas.

3° Cette même barre verticale, placée en dehors du croissant, à droite indique les *quarts d'annas* ou *pàisas* : ـۯı $\frac{1}{4}$ anna, ـۯıı $\frac{1}{2}$ anna, ـۯııı $\frac{3}{4}$ anna. Quand le croissant n'a, comme ici, rien à l'intérieur, il se réduit souvent à un arc semblable à une de nos parenthèses; ainsi on lit au centre de certains timbres-poste du Cachemire (1re émission) un demi-anna écrit)ıı.

4° Enfin les *pâîs* se comptent au moyen de chiffres placés en dehors du croissant.

Voici, comme exercice de lecture, deux additions que je copie dans un traité d'arithmétique : les fractions de l'anna sont dans l'une, des pàisas; dans l'autre, des pâîs :



68 r.	8 a.	$\frac{1}{2}$
	6	$\frac{1}{4}$
17	1	
85 r.	15 a.	$\frac{3}{4}$

49 r.	15 a.	6 p.
32	8	7
25	7	8
107 r.	15 a.	9 p.

Cette notation n'a pas été inventée de toutes pièces pour les besoins de la cause : elle se rattache à tout un système de notation des fractions dont des traces seulement se retrouvent dans toute l'Inde, tandis que le système entier est en-

core en vigueur, comme je le dirai tout à l'heure, chez deux peuples dravidiens.

Ainsi il est d'un usage général de désigner les quarts d'une unité quelconque par le moyen de barres verticales placées après le chiffre des unités. Il était donc naturel de représenter par une pareille barre, en dehors du croissant, les quarts d'anna; en dedans, les quarts de roupie, qui valent précisément quatre annas. L'emploi des traits couchés pour les annas simples m'avait paru plus singulier, lorsque j'en trouvai l'explication dans la notation des fractions en Télinga.

II.

NOTATION DES FRACTIONS EN TÉLINGA.

De même que les Romains exprimaient les fractions d'une unité quelconque (qu'ils appelaient *as*) au moyen des *douzièmes* de cette unité, des « onces » (*unciæ*), de même que les Persans n'ont pas d'autres fractions que les دانك *dânek* ou « sixièmes », de l'unité, de même les Télingas, et parfois aussi les Carnâtakas, évaluent leurs fractions en *quarts* de l'unité; mais avec cette merveilleuse disposition pour le calcul dont les Hindous ont toujours fait preuve, ils ont poussé le fractionnement indéfiniment dans ce sens, comptant, après les *quarts* par *quarts de quarts* ou seizièmes, puis par quarts de seizièmes, et ainsi de suite. En un mot, leurs fractions sont exprimées par les puissances successives de *un quart*, comme nos fractions décimales le sont par les puissances successives de *un dixième*.

Pour noter ces fractions, on emploie le procédé suivant :

On écrit « trois quarts » au moyen de ౻; une « demie » par ౺; un « quart » ౹; trois seizièmes par ౾, un huitième ౽, un seizième ౼; $\frac{3}{64}$ de nouveau par ౻, $\frac{1}{32}$ par ౺, $\frac{1}{64}$ par ౹; $\frac{3}{256}$ par ౾, $\frac{1}{128}$ par ౽, $\frac{1}{256}$ par ౼, et ainsi de suite, en sorte que ces fractions présentent une suite alternative de

IMPRIMERIE NATIONALE.

chiffres droits et de chiffres couchés. Or il ne faut pas faire un grand effort d'imagination pour reconnaître :

Dans ɰ, trois barres verticales |||.
Dans ɥ, deux barres verticales ||.
Dans |, une barre verticale |.
Dans ᴇ̲, trois barres couchées ≡.
Dans ƻ̲, deux barres couchées =.
Dans —, une barre couchée —.

Et nous trouvons ici l'explication de la notation des annas considérés comme « quarts de quarts » ou « seizièmes » de roupie.

Et d'autre part, cette succession de barres alternativement verticales et horizontales fait penser immédiatement aux barres, également par alternative droites ou couchées, qui constituent en Chine un système de numération décimale mentionné par Pihan, *Exposé des signes de numération*, p. 7, d'après Édouard Biot.

En sorte que la notation des annas, qui au premier abord semble tout à fait arbitraire, se rattache au contraire à un système universel de numération comptant les diverses puissances de la base au moyen de barres alternativement droites et couchées; et la liaison s'opère par l'entremise d'un système tout hindou dont la base est $\frac{1}{4}$, ou en allant de droite à gauche, 4.

III.

NOTATION MUSULMANE.

1° Les musulmans écrivent les roupies au moyen des chiffres commerciaux ou *syâq* des Persans. La figure qu'ils donnent à ces chiffres est, d'après les traités d'arithmétique que j'ai entre les mains, à peu près celle que donne la deuxième colonne du tableau inséré par Pihan, p. 223 de son *Exposé des systèmes de numération*. Le *Calcul algébrique en persan* que

j'ai publié en fac-similé et en traduction dans le tome VIII (août 1884) du *Bulletin des sciences mathématiques et astronomiques*, nous a montré ces chiffres employés à noter les nombres connus du problème, c'est-à-dire précisément ce que l'algèbre hindoue appelle *rûpa*.

2° A la suite de ces chiffres syâq viennent les annas écrits en chiffres arabes ordinaires, aux variantes près usitées dans l'Inde.

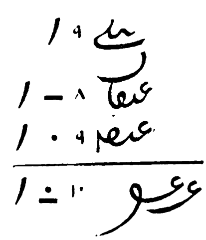
3° Après ces chiffres, le *quart d'anna* est représenté par une grosse barre horizontale **—**, les *demi-anna* par un gros point •, les *trois quarts* par la superposition des deux **∸**.

4° Puis vient un trait oblique à peu près comme ceci **/**.

5° Enfin les fractions d'anna sont placées à la gauche de ce trait et leur nom écrit en toutes lettres : car on ne se borne pas ici au پیسه *pàisa* ou quart d'anna, et au پائی *pâî* ou douzième d'anna, mais on se sert aussi du دهیلا *dhélâ*, moitié du *pàisa*, du دمڑی *damṛî*, moitié du précédent et quart du *pàisa*, et enfin du دام *dâm*, vingt-cinquième partie du pàisa, centième de l'anna.

Voici encore deux exemples d'addition que je copie dans un traité d'arithmétique :

PREMIER EXEMPLE.



8 r.	9 a.	
2	8	$\frac{1}{4}$
1	9	$\frac{1}{2}$
12 r.	10 a.	$\frac{3}{4}$

35.

DEUXIÈME EXEMPLE.

عے ۸ / ۳ پیسی	3 r.	8 a.	3 pàisa.
عصم ۹ / ایک دهیلا	1	9	1 dhélà.
عـعا ۷ / ۱۱ دمڑی	2	7	11 damṛi.
اعہ ۹ / ۹ دمڑی	7 r.	9 a.	9 damṛi.

L. Rodet.

Le Hadhramout et les Colonies arabes dans l'Archipel Indien, par L. W. C. Van den Berg. Batavia, Imprimerie du Gouvernement, 1886. Un volume gr. in-8°, 292 pages.

L'auteur s'est proposé de faire connaître les colonies arabes qui peuplent l'Archipel indien, et comme elles sont presque exclusivement recrutées dans le Hadhramout, il a jugé avec raison qu'une étude spéciale de cette contrée encore si mal connue devait être la base de son travail. C'est ce qui lui donne un prix inestimable. Jusqu'ici nous ne savions du Hadhramout que ce qui en avait été raconté par des Arabes ignorants à Niebuhr, Welsted et Fresnel. Il est vrai que de Wrede a visité la vallée de Dou'an vers 1843, mais sa relation, publiée trente ans plus tard par le baron de Maltzan, s'il est injuste de la considérer comme apocryphe, n'en est pas moins incomplète et bornée à une seule région.

M. Van den Berg n'a pas exploré le Hadhramout en voyageur : il le reconnaît de bonne foi; c'eût été d'ailleurs une tentative plus que téméraire et condamnée d'avance à l'insuccès; mais sa situation particulière à Batavia lui a permis de recueillir les renseignements les plus variés de la bouche même des colons arabes nouvellement établis dans les possessions hollandaises et ayant conservé le souvenir net et vivant du pays natal. Ces informations orales, l'auteur les a soumises à un contrôle sévère, en interrogeant des Arabes

de toute condition. Il a fait mieux : il a parcouru lui-même les différents points de l'Archipel indien où vivent des colons *hadramouti;* il a obtenu des autorités locales de précieuses données de statistique et consulté utilement, au retour, les archives du gouvernement de Batavia.

De ces recherches habilement conduites est sorti un livre qui intéressera à la fois le monde politique et les savants : la géographie et l'ethnographie y trouveront leur profit aussi bien que la philologie arabe. L'aperçu suivant de son contenu suffira pour en faire apprécier la valeur. L'ouvrage est divisé en trois parties. La première intitulée : *La patrie des Arabes dans l'archipel Indien*, est une étude générale du Hadhramout, description géographique, population, mœurs et coutumes, cultes, commerce, industrie, etc. Dans la seconde partie : *Les Arabes de l'archipel Indien* le savant auteur recherche l'origine et l'état actuel des colonies, le caractère des colons de race arabe, l'influence politique et sociale exercée par le flot incessant de l'immigration sur la population indigène, enfin la condition des métis de l'Archipel. La troisième partie intéresse exclusivement la philologie sémitique : elle traite du dialecte arabe parlé dans le Hadhramout, dialecte qui s'est maintenu dans un état de pureté relative fort digne de remarque et qu'il est curieux de comparer avec son dérivé répandu dans l'Archipel.

Toute cette partie est traitée avec beaucoup de sûreté et de méthode : on y reconnaît l'orientaliste exercé. A la suite d'observations grammaticales et lexicographiques rédigées sur le plan adopté par C. de Perceval et Spitta-Bey, l'auteur réunit un nombre considérable de lettres écrites par les Arabes du Hadhramout. C'est une petite chrestomathie où toutes les particularités dialectales sont relevées et étudiées soigneusement : on ne saurait trop recommander la lecture de ce chapitre aux arabisants, qui ne peuvent manquer d'en tirer un bon parti. Enfin l'ouvrage se termine par une carte peut-être un peu sommaire mais clairement tracée, et par quelques planches dont l'exécution naïve est une garantie

d'exactitude. Tel est en substance ce livre, qui fait honneur à la persévérance et à la sagacité de son auteur. M. Van den Berg à qui nous sommes déjà redevables d'excellentes publications sur le droit musulman chaféïte, vient de s'acquérir un titre de plus à la confiance du gouvernement hollandais qui a fait les frais de ce nouveau travail, et à la gratitude des orientalistes qui le consulteront avec le plus grand profit.

A.-C. Barbier de Meynard.

L'Empereur Akbar, un chapitre de l'histoire de l'Inde au XVI[e] siècle, par le comte de Noer, traduit de l'allemand par G. Bonet Maury, vol. II, Leide, 1887, in-8°, 433 pages.

M. B. Maury vient d'achever la traduction de la savante biographie d'Akbar due à la plume de feu M. le comte de Noer (prince de Schleswig-Holstein). Le premier volume paru en 1883 renferme des généralités sur la géographie, l'ethnographie et l'histoire de l'Inde musulmane. Il nous conduit jusqu'à la vingt-cinquième année du règne d'Akbar et se termine par une étude sur l'administration de l'empire, la lutte contre les Oulémas et la naissance du *dîni ilahi*, religion bizarre dont Akbar fut le fondateur et le dieu. Dans ce second et dernier volume nous voyons le célèbre empereur arriver à l'apogée de sa gloire, après avoir achevé la pacification de l'Inde et conquis le Kachemire. Les derniers chapitres sont consacrés à l'expédition de Deccan et aux menées du prince Selim, le futur Djihanguir dont la révolte troubla la fin de ce grand règne. M. de Noer est mort avant d'avoir mis la dernière main à son travail : c'était son œuvre de prédilection; pour l'accomplir il avait entrepris deux voyages dans l'Inde et étudié avec persévérance les documents originaux, en premier lieu l'*Akbarnaméh* d'Abou'l-Fazl. Nous reviendrons plus tard sur ce livre intéressant. Remercions dès aujourd'hui M. Bonet Maury dont la traduction fidèle et élégante en a rendu la lecture plus accessible au public français. B. M.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME IX, VIII[e] SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

Pages.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

Le Gérant :

BARBIER DE MEYNARD.